ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA

O
Processo de Assimilação
dos
TERÊNA

MUSEU NACIONAL
RIO DE JANEIRO
1960

[P. 1]

[Title Page]

O Museu Nacional, por tradição, sempre procurou paralelamente à realização de pesquisas, estimular a formação de novos elementos, não só para suprir a necessidade do seu quadro de pesquisadores, como elevar o número de especialistas no País. Um dos modos de se atingir êsse fim é através de uma política editorial objetiva. Nêsse sentido o Museu Nacional lançou duas séries de publicações destinadas a despertar o interêsse para as coisas das ciências naturais e antropológicas, concretizadas na REVISTA DO MUSEU NACIONAL e nos MANUAIS. Agora vence mais uma etapa ao lançar uma nova série LIVROS destinada, além de propagar os resultados da pesquisa, constituir, pelo seu conteúdo, livros de texto para os cursos de extensão universitária e pós-graduação ministrados pelo Museu Nacional.

HAROLDO TRAVASSOS
EDITOR

[P.3]
[P.2 is blank]

4.

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA

7

O
Processo de Assimilação
dos
TERÊNA

[P.5]
[P.4 is blank]

MUSEU NACIONAL
RIO DE JANEIRO
1960

UNIVERSIDADE DO BRASIL
MUSEU NACIONAL

SÉRIE LIVROS

I

[P-6]

ÍNDICE

Prefácio 9

Nota Introdutória 13

I — Os Terêna, sub-grupo guaná 19

II — O caráter da interação inter-tribal 29

III — Perfil da cultura tradicional 39

IV — História da relação interétnicas 57

V — Configuração atual dos grupos-locais Terêna 71

VI — Variações sócio-culturais entre as comunidades Terêna .. 99

VII — Aculturação e mobilidade 111

VIII — Os mecanismos de assimilação 129

Bibliografia citada 155

Mulher Terêna, fazendo cerâmica (1955)

[facing p. 8]

PREFACIO

Na área de cerrados e matas de beira-rio do sul de Mato Grosso vive um dos maiores grupos indígenas do Brasil, os Terêna, do tronco Guaná, de língua Aruak. Somam umas cinco mil pessoas, o que constitui número vultuosíssimo para uma tribo brasileira, já que a maioria delas não alcança uma décima parte disto.

Quem viaja pela Estrada de Ferro Noroeste do Brasil que corta a região, pode vê-los de enxada à mão trabalhando nos roçados, montados a cavalo cuidando do gado de algum fazendeiro, nas turmas de conservação da própria estrada, ou, mais raramente, vendendo abanicos de palha de carandá nas estações.

O difícil é identificá-los como índios, uma vez que se vestem, se penteiam, trabalham e vivem como os sertanejos pobres da região. Um ou outro apresentará uma prega mongólica denunciadora ou uma cabeleira negra — lisa — dura, caracteristicamente indígena e quase todos falam um português marcado por sotaque especial. De resto, mesmo êsses traços não chamam muita atenção numa área onde se encontram muitos paraguaios e bolivianos com características semelhantes.

Para saber que são indígenas é preciso falar-lhes ou ouvir a gente da região, sempre pronta a identificá-los e a apontar múltiplas singularidades negativas que, a seus olhos, os fazem diferentes e apartados.

Índios, assim, tão pouco indígenas, fogem ao interêsse do etnólogo clássico, interessado precisamente naqueles grupos intocados que melhor conservam as singularidades da cultura tradicional. São, por isso mesmo, muito raros os estudos que os focalizam. Todavia, êles oferecem um interêsse científico igual, senão maior que as tribos isoladas, porque sò-

[P.8 is blank]

mente seu estudo nos poderá levar a uma compreensão melhor do processo pelo qual povos tribais se integram em sociedades nacionais e como e porque resistem, como no caso dos Terêna, a fundirem-se na população regional.

Recomendam-se ainda, os estudos de grupos em grau avançado de integração pela contribuição que podem dar no tratamento de problemas de sobrevivência das populações tribais. Por isso mesmo, a Secção de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios e o Museu do Índio por ela mantido, enquanto ali trabalhávamos juntamente com Eduardo Galvão *e* Roberto Cardoso de Oliveira, *devotou-se especialmente a esta ordem de estudos. O presente trabalho é fruto dessa orientação e dá uma medida da contribuição que a Etnologia pode dar na formulação e na execução de uma política indigenista cientìficamente orientada, capaz de abrir novas e melhores perspectivas de vida às populações indígenas do Brasil.*

O tema dêsse estudo é a análise das potencialidades explicativas dêsse caso raro no Brasil de uma tribo que fêz pràticamente todo o caminho da aculturação, conservando um montante populacional ponderável, que alcançou um alto grau de participação na vida regional, mas, apesar disso, permanece diferenciada, identificando-se a si mesma e sendo identificada como indígena.

O valor explicativo do caso Terêna é tanto maior porque êles estão divididos em vários subgrupos que apresentam diversas variantes das condições gerais da interação de grupos tribais com a sociedade nacional. Enquanto alguns subgrupos gozaram de certa condição de isolamento e relativa autonomia, outros se viram compelidos a viver junto a tribos que falavam línguas diferentes e tinham culturas também diferentes ou mesmo na contingência de se acomodarem à condição de agregados ou colonos de fazendas particulares. A assistência oficial por parte do Serviço de Proteção aos Índios, bem como a atuação missionária, protestante e católica, operaram também em grau, continuidade e formas diversas de grupo para grupo, criando variantes do mais alto valor explicativo. Assim, seu estudo permitiu ver de que modo atuaram sôbre a base uniforme representada pela cultura tribal, as diversas fôrças de compulsão que afetaram o processo de integração dos Terêna na sociedade regional.

Roberto Cardoso de Oliveira *não teve uma tarefa simples, mesmo* *porque não haviam muitos precedentes dessa ordem de estudos em que inspirar-se e, ainda, porque seus índios vivem desde há dois séculos tão inteiramente atados à sociedade regional que sofreram tôdas as vicissitudes de sua constituição e instalação na área e exprimem, naturalmente, em seu modo de ser, muitas características que só se explicam pelas experiências particulares que enfrentaram em virtude dessa conjunção. Nessas circunstâncias, ao contrário do estudo etnológico tradicional, despreocupado de análise histórica, teve o autor aqui que enfrentar a tarefa de reconstituir o processo vivido e sofrido pelo qual os índios Terêna chegaram a ser o que êles são agora, de modo a distinguir o que se deve à cultura tribal e o que se deve a situações de conjunção, no seu processo de integração à sociedade nacional.*

Em seu estudo vemos os diversos grupos Guaná, inclusive os Terêna, sairem do dédalo das tribos chaquenhas profundamente influenciados por elas, sobretudo pelos seus suzeranos Mbayá-Guaikuru, mas conservando muitas características dos velhos Aruak como o devotamento à agricultura, que anos de convívio com povos de economia rudimentar não fizeram esmaecer.

Em seguida, os vemos, libertarem-se da suzerania Mbaya, para cairem na subordinação, muito mais opressiva, aos néo-brasileiros que se iam instalando na região nos primeiros anos do século XIX. Desde então passam a participar cada vez mais ativamente na vida da sociedade nacional, como a mão de obra que construiu quase tudo quanto se fêz na região e como a principal matriz indígena da população sul-matogrossense.

Êsse papel foi representado principalmente pela mulher Terêna. Tomada como espôsa ou amásia pelos primeiros povoadores, lhes deu filhos que, na maioria dos casos, tanto se identificaram com o pai branco que esqueceram a origem tribal. Só sabemos das exceções e entre essas se contam o Marechal Rondon *que tinha uma avó Terêna;* Ricardo Franco de Almeida Serra, *como comandante-geral das fronteiras com o Paraguai viveu vários anos no Forte Coimbra com uma índia, muito provàvelmente Terêna, de quem teve filhos; e, ainda, o* Visconde de Taunay *cujas memórias de publicação póstuma relatam como alguns dos melhores dias de sua vida aquêles que viveu, ao tempo das campanhas do Paraguai, com uma índia Terêna.*

Através dos últimos 150 anos de interação com a nossa sociedade, *os diversos grupos Guaná vieram fundir-se, restando, em nossos dias, um apenas, os Terêna, que passaram a reunir todos os sobreviventes da tribo. Hoje vivem como índios-de-aldeia, índios-de-fazenda, índios-de-cidade, integrados na vida regional como lavradores, como trabalhadores urbanos, às vêzes reservistas e até eleitores. Cada vez menos índios. Cada vez mais abrasileirados e, como tal, a braços com os mesmos problemas sociais com que se defrontam as massas rurais e as populações urbanas mais pobres de Mato Grosso. Diferenciados, porém, do sertanejo e do citadino comum por enfrentar problemas específicos de ajustamento que decorrem principalmente da consciência de uma origem tribal comum, das lealdades que os solidarizam uns com os outros e da consciência permanentemente apicaçada pela população regional de que êles são diferentes.*

Venho dedicando-me há vários anos ao estudo do processo de aculturação das populações indígenas do Brasil e do papel representado pelas matrizes indígenas na formação do nosso povo. Por esta razão acompanhei com o maior interêsse a pesquisa de Roberto Cardoso de Oliveira *e fui honrado com o convite para prefaciar sua obra. Faço-o com a dupla satisfação, primeiro, a de apresentar um etnólogo que associa o domínio e o gôsto da teoria com a invulgar capacidade de observação direta na pesquisa de campo; segundo, porque seu livro representa uma contribuição relevante a um dos temas fundamentais da Etnologia Brasileira e está destinado a incentivar novos estudos monográficos que, um dia, permitirão tratar em conjunto, com o necessário vigor metodológico, os problemas da integração das populações indígenas na sociedade nacional.*

Darcy Ribeiro

Rio de Janeiro, julho de 1959

NOTA INTRODUTÓRIA

Êste trabalho é o primeiro relatório de nossas investigações sôbre os índios Terêna, realizadas sob os auspícios da Secção de Estudos do Serviço de Proteção aos Índios e da Divisão de Antropologia do Museu Nacional.

A pesquisa foi planejada para registrar e interpretar o processo de interação social que, de forma sistemática e contínua, vem ocorrendo entre os Terêna e a sociedade nacional, com o objetivo de descobrir os mecanismos sócio-culturais que têm influído no processo menos geral e mais específico que aqui chamamos de *assimilação* (1).

O estudo dêsse processo, todavia, requereu inicialmente um levantamento geral da região Terêna, indispensável para a escolha da comunidade onde iríamos nos localizar para uma permanência mais longa e durante a qual realizaríamos, em profundidade, nossas investigações etnológicas. Enquanto êsse "survey" consumiu mês e meio e nos rendeu um conhecimento útil, embora superficial, de onze grupos-locais, o tempo restante, dos quatro meses e tanto que estivemos em Mato Grosso nessa primeira viagem, i.é, de julho a novembro de 1955 — foi dedicado à aldeia Cachoeirinha, por ser esta uma comunidade das mais representativas do universo Terêna e escolhida, naturalmente, após a apuração do "survey" em questão. Em 1957, durante os meses de outubro e novembro, voltando ao campo, pudemos revisitar sete das onze aldeias anteriormente estudadas, inclusive Cachoeirinha. No ano seguinte, em julho e agôsto, retornamos a Mato Grosso com o objetivo de observar aquela parte da população Terêna que, egressa de suas comunidades de origem, vivia em cidades como Campo Grande, Aquidauana e Miranda. Nessa oportunidade, ficamos conhecendo a décima-segunda comunidade Terêna, conhecida pelo nome de Aldeinha e localizada em área suburbana à cidade de Aquidauana. Assim, ao todo, dedicamos à pesquisa de campo cêrca de oito meses, distribuídos de molde a permitir a elaboração de dois trabalhos: um sôbre "O Processo de Assimilação dos Terêna", em seu conjunto, e, outro, referente especificamente, à aldeia Cachoeirinha, nos têrmos de uma "pesquisa de comunidade". Quanto a êste segundo trabalho programado, esperamos algum dia publicá-lo, possivelmente depois de uma nova permanência na aldeia, ocasião em que poderemos verificar os resultados de certas mudanças (2) que já se prenunciavam em 1955 e que pudemos surpreender em 1957 e 1958.

---

(1) Cf. R.C. Oliveira, 1957:173.

O presente ensaio é, pois, especialmente, o resultado do "survey" acima referido, da pesquisa de reconstrução histórica (iniciada no primeiro semestre de 1955) e de nossa terceira viagem ao campo. Os dados obtidos em Cachoeirinha, nas duas primeiras viagens, superiores qualitativa e quantitativamente aos colhidos nas demais aldeias, serviram de elementos de comparação e contrôle do material restante, uma vez que essas últimas comunidades tiveram que ser submetidas a uma investigação menos sistemática e menos rigorosa, face ao pouco tempo disponível. A permanência em Cachoeirinha nos permitiu, sobretudo, trabalhar na reconstrução da cultura tradicional, sempre apoiados, é verdade, em fontes bibliográficas. Entretanto, o procedimento básico a que recorremos para a observação e registro da interação social entre os Terêna e a nossa sociedade, coincide em vários pontos com o denominado "control groups" mencionado por Audrey Richards e particularmente indicado para estudos compreensivos na medida em que êle nos permite distinguir a importância relativa de cada variável sócio-cultural em seu complexo (3).

---

(2) Numa pequena comunicação (1958,b), tivemos a oportunidade de tratar mais longamente de Cachoeirinha, estudando-a do ponto de vista demográfico e ecológico.

(3) "I adopted, as a result of experiments, a certain technique of observing and recording culture change. This process I have described in concrete detail. It can be roughly divided into three stages: (a) The making of a rough reconstruction of tribal life in pre-European days by comparing the narratives of the old men of the tribe with the facts of daily life actually observed. (b) The comparison of different communities, in this case villages, in which contact with Europeanism has been more or less extensive — the method of geographical sampling, in fact. (c) The collection of facts in the form of case-histories to show the extent and the variety of contact change", (1938:58; cf. também Fortes, 1938;67).

O PROCESSO DE ASSIMILAÇAO DOS TERÊNA

Com referência às técnicas utilizadas desde a "observação participante" até o uso de formulários, decidimos indicá-las no momento em que se tornassem necessárias, visando, assim tornar claro ao leitor, qual a origem e a forma de coleta dos dados analisados.

Quanto à sua estrutura, o ensaio se acha dividido em oito capítulos: os quatro primeiros, foram escritos à base da investigação bibliográfica, sendo que os quatro últimos representam uma tentativa de descrição da situação atual dos Terêna e de interpretação do processo de mudança sócio-cultural tendo por base a formulação do problema de sua assimilação à população neobrasileira regional. Òbviamente êles constituem a parte mais importante do trabalho, para cuja introdução foram escritos os quatro primeiros capítulos, a saber: I) "Os Terêna, subgrupo Guaná" — que objetiva identificar a população estudada; II) "O caráter da interação intertribal" — onde procuramos analisar o tipo de relações entre os grandes grupos Guaná e Mbayá-Guaikurú; III) "Perfil da cultura tradicional" — que vem a ser uma breve notícia sôbre o estilo da antiga cultura Terêna-Guaná; IV) "História das relações interétnicas" — um estudo dos movimentos de ocupação do sul de Mato Grosso por nossa sociedade e o resultado daquele processo de desbravamento na modificação da paisagem indígena regional; V) "Configuração atual dos grupos-locais Terêna" — registro dos episódios mais significativos da história de cada grupo-local (com o auxílio dos informantes mais idosos da comunidade) e de tudo o que fôsse passível de quantificação, técnicas essas combinadas com o recurso bibliográfico (relatórios do SPI, principalmente); VI) "Variações sócio-culturais entre as comunidades Terêna" — exame comparativo dos dados expostos no capítulo anterior, procurando estabelecer as variáveis emergentes, a fim de indicar o estilo da moderna conduta tribal; VII) "Aculturação e mobilidade" — como duas faces do processo de assimilação, dão o título do capítulo mais teórico do ensaio, enquanto trata da formulação do sistema conceitual (empregado na interpretação de um "processus") ao mesmo tempo em que dá uma idéia do tipo de mudança cultural determinada pela aculturação, em confronto com as mudanças sócio-culturais resultantes da mobilidade social; finalmente, VIII) "Os mecanismos da assimilação" — onde são examinados, a base de "histórias de caso", os fatôres que favorecem a assimilação e os que a dificultam ou a impedem, concluindo por uma sucinta recapitulação das teses fundamentais do trabalho.

Não poderíamos terminar essa nota introdutória sem mencionar que essa pesquisa foi realizada por inspiração do Prof. DARCY RIBEIRO, quando sob sua direção trabalhávamos na Secção de Estudos (Museu do Índio) do SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS. A leitura que êle nos propiciou de seu trabalho, ainda inédito, sôbre "A assimilação dos índios no Brasil", foi fundamental para a formulação dos problemas centrais da pesquisa, ao mesmo tempo que o nosso convívio foi um fator que muito contribuiu para o sucesso de nossas investigações, quer pelos seus cursos de Etnologia de que tivemos a oportunidade de participar, como seu Assistente, quer pela observação cotidiana de sua atividade indigenista, durante os anos de 1954 a 1956. Aceitando o nosso convite para prefaciar o presente ensaio, o Prof. DARCY RIBEIRO vem mais uma vez dar o seu estímulo e o seu apoio aos nossos trabalhos, tornando-se credor de nossa sincera gratidão.

Além do Prof. DARCY RIBEIRO, leram o manuscrito o Prof. ORACY NOGUEIRA e o Dr. JOAQUIM MATTOSO CÂMARA JR. Os cinco primeiros capítulos prontos desde 1957, foram lidos pelo Dr. FLORESTAN FERNANDES, nosso antigo professor de Sociologia, e quem nos introduziu ao estudo sistemático das Ciências Sociais, quando cursávamos a FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS da UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. A todos agradecemos as sugestões, das quais aproveitamos aquelas que nos pareceram procedentes, razão pela qual somos os únicos responsáveis pelos conceitos aqui emitidos. Aos nossos colegas de Divisão, MARIA HELOISA FENELON COSTA e DALTON MOREIRA DE ARAÚJO, queremos agradecer a colaboração que sempre estiveram prontos a prestar, notadamente ao segundo que nos acompanhou à nossa última viagem ao campo, auxiliando-nos na aplicação de formulários e na realização de entrevistas entre os Terêna urbanizados.

Estamos sumamente gratos aos funcionários da 5.ª Inspetoria Regional do Serviço de Proteção aos Índios, particularmente aos senhores LUIZ MARTINS DA CUNHA e AMÉRICO ANTUNES DE SIQUEIRA, Encarregados do Pôsto Indígena Cachoeirinha, nossos anfitriões, respectivamente em 1955 e 1957/58, que, com suas famílias nos alojaram durante vários meses em sua casa, no centro de uma das maiores e mais belas aldeias de índios

Terêna. À população Terêna queremos agradecer e homenagear na pessoa de meu saudoso amigo, José Timóteo, "Capitão" de Cachoeirinha, falecido em princípios de 1958, a cuja memória dedicamos êste trabalho.

Ao Dr. José Cândido de Melo Carvalho, Diretor-geral do Museu Nacional e ao Prof. Luiz de Castro Faria, Diretor da Divisão de Antropologia, nosso reconhecimento por haverem financiado a parte final da pesquisa, bem como garantido sua continuidade, quando de nosso ingresso na Instituição que dirigem.

I — OS TERÊNA, SUBGRUPO GUANA

A região sul do Estado de Mato Grosso, compreendida entre os paralelos 20° e 22° e os meridianos de 54° e 58°, acha-se parcialmente ocupada por Índios Terêna (1) que juntamente com os grupos Kaiwá (2) e Kadiwéu, são os únicos remanescentes indígenas das populações tribais Guaná, Guarani e Mbayá-Guaikurú que em tempos não muito distantes ocupavam aquela área do Brasil meridional (3). Entretanto, ao contrário dos Kadiwéu e mais do que os Kaiwá, os Terêna vêm tendo sua população sensivelmente aumentada, fenômeno êste que os caracteriza como uma das poucas populações indígenas do território brasileiro a apresentar índice demográfico favorável (4). Acrescente-se, ainda, o fato dêsse grupo representar relativa importância no mercado regional de trabalho, onde seus componentes exercem as mais variadas atividades produtivas, desde a extração da casca do angico — o que fazem com grande habilidade — até o pastoreio e, principalmente, a lavoura. Essa densidade demográfica a par da capacidade demonstrada em acomodar-se a situações sócio-culturais mais variadas, confere aos Terêna o papel de trabalhadores rurais por excelência, o que lhes tem garantido um lugar na estrutura econômica regional.

---

(1) A grafia dos nomes tribais obedece à convenção instituída pela 1.ª Reunião Brasileira de Antropolgia (Rio/1953), sôbre a uniformização dos nomes tribais, cujo texto se acha publicado na **Revista de Antropologia**, vol. 2, n.º 2, de dezembro de 1954, São Paulo.

(2) Chamamos genèricamente Kaiwá os grupos Guarani do sul de Mato Grosso, por constituir êsse subgrupo a maior população Guarani daquela área, estando os Nandéva em minoria, não aparecendo por isso nas estimativas do Serviço de Proteção aos Índios, que os reune, todos, sob o nome Kaiwá.

(3) Dentre as inúmeras tribos ou subtribos a desaparecerem ainda no presente século, podemos apontar os Kinikináu (Guaná) e os Ofaié-Xavante. Os primeiros mantinham ainda uma aldeia, junto ao rio Agaxi, de onde se dispersaram, expulsos de suas terras por um civilizado que as teria comprado do Estado de Mato Grosso; seus remanescentes são encontrados hoje em algumas aldeias Terêna. Dos segundos, foram encontrados alguns remanescentes (dez pessoas) em 1948, por Darcy Ribeiro, que os descreve como um grupo de indivíduos perambulando pela região, sem abrigo certo e sem destino, a sabor da disponibilidade de trabalho existente nas fazendas mais próximas "...é uma tribo que ainda em começos do século contava com um milhar de pessoas e está reduzida, hoje, a êste grupo e, talvez, a uns dois outros nas mesmas condições". (Cf. Darcy Ribeiro, 1951:107).

[P. 18 is blank]

Os Terêna representam, pois, um dos subgrupos Guaná ou Txané que ao lado de outras tribos dêsse grande grupo Aruák, aparecem como aquêles índios que mais contribuiram à formação do Sudoeste brasileiro, seja como produtores de bens para o consumo dos primeiros moradores portuguêses e neobrasileiros naquela região, seja como mão-de-obra aplicada nas fazendas que começaram a proliferar depois da guerra do Paraguai, sem esquecer, ainda, o papel por êles desempenhado naquele conflito, quando foram levados a lutar contra o exército paraguaio.

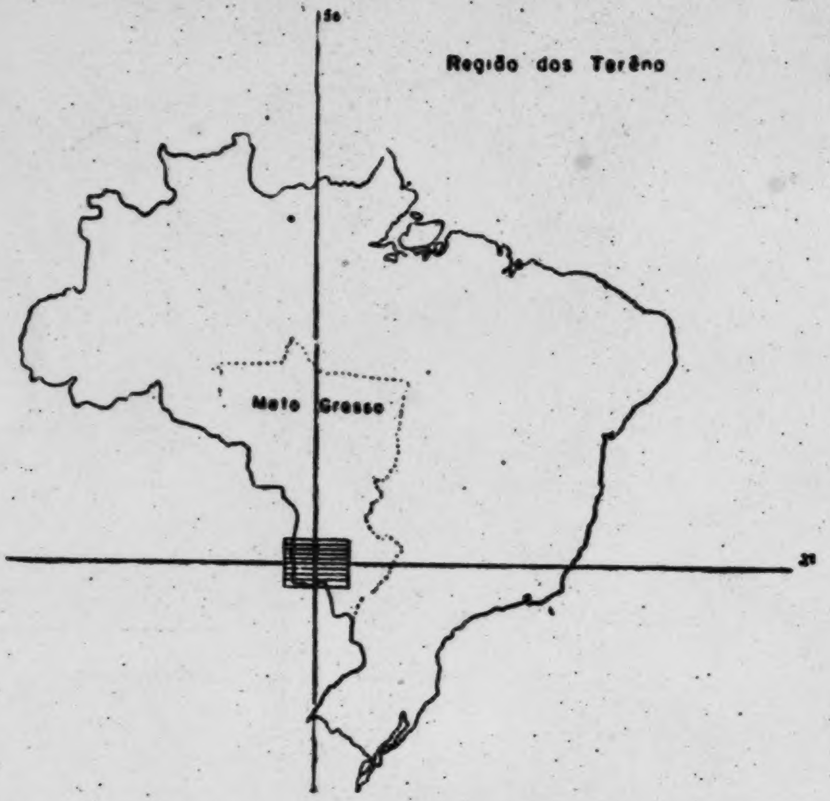
Localizados numa região há algum tempo integrada à economia nacional e há séculos disputada por espanhóis e portuguêses, por paraguaios e brasileiros, é natural que a documentação sôbre as experiências que os grupos Guaná sofreram em contato com a civilização européia venha preencher as necessidades que um levantamento historiográfico das relações entre índios e "brancos" poderia exigir. Por outro lado, no que diz respeito a informações de caráter etnográfico, temos que reconhecer a precariedade dos dados, muito menos ricos do que aquêles relativos aos grupos Guaikurú. Apesar da bibliografia chaquenha setecentista, por exemplo, ser considerada das mais satisfatórias, a ponto de ALFRED METRAUX dizer que o "século XVIII, representa a idade de ouro da literatura etnológica do Chaco" (5), nós não encontramos, em relação aos Guaná, nenhum trabalho do porte do de um DOBRIZHOFFER ou mesmo

---

(4) As últimas estimativas do S.P.I. dão os Kaiwá com cêrca de 2.500 indivíduos e os Kadiwéu com apenas 200, enquanto os Terêna vêm tendo sua população aumentada com certa regularidade, contando atualmente, em cifra aproximada, com 4.000 indivíduos. (Considerando-se aqui apenas os índios aldeados em Reservas Indígenas)

(5) 1946:206.

Labrador. Êste último cronista ainda nos dá uma descrição muito boa dos Guaná, mas — se a cotejarmos com a parte de seu livro, "O Paraguai Católico", referente aos Mbayá-Guaikurú — concluiremos que ela fica muito a dever diante das magníficas páginas dedicadas aos célebres índios cavaleiros.



Mapa 1 — Localização da região ocupada por índios Terêna

Mas tomemos os Terêna, especificamente. Veremos que a bibliografia a seu respeito só começa com Castelnau, em 1844-45, portanto na metade do século passado. Encontramos ligeiras referências no século

XVIII, através de Sanches Labrador, Azara e Aguirre que não vão além de meras indicações sôbre localização e estimativas censitárias. Já os séculos XVI e XVII nem sequer os mencionam. As Cartas Anuas, por exemplo, tão férteis de informações sôbre os muitos grupos chaquenhos, quase nada nos dizem sôbre a situação dos Terêna no século XVII. E Schmidel e Cabeça de Vaca, respectivamente de passagem pelo chaco paraguaio em 1535-36 e 1543, sôbre os Guaná limitam-se a umas poucas indicações, de menor importância, excetuando-se, naturalmente, a célebre proposição do primeiro, quando compara as relações Guaná-Guaikurú com a situação de subordinação existente, na época, entre senhores feudais e camponeses em sua pátria.

A bibliografia oitocentista, mesmo aquela anterior a Castelnau, torna-se muito mais útil para o estudo dos Terêna, devido ao fato de acusar a presença de grupos Guaná na região que tem por centro hoje a cidade de Miranda, atual área de maior concentração dos grupos-locais Terêna. Pelas informações que nos legam Almeida Serra (1803), Hercules Florence (1825-29) e, de uma maneira indireta, Alincourt (1828), podemos formar uma boa idéia sôbre as situações de contato interétnicas e tribais naquela área e o relativo isolamento da população Terêna. E essa falta de dados sôbre os Terêna, nesse período, explica-se por um depoimento de Castelnau (1845), segundo o qual, até então, aquêles índios haviam mantido "muito poucas relações com os brancos". E acrescenta: "É uma nação guerreira que conserva em tôda integridade os costumes dos seus antepassados" (6).

A partir de Castelnau, a bibliografia é mais satisfatória, não deixando nenhum dos cronistas de fornecer — embora de um modo variável — dados sôbre os Terêna. De Elliot (1844), passando por Leverger (1847), Francisco Lopes (1848-49), Alves Ferreira (1846-50), até Taunay (1863-64) e Bach (1896), todos êles — e especialmente os dois últimos, são pródigos em informações de grande interêsse para o estudo das situações de contato entre os Terêna e a sociedade nacional, embora, diga-se de passagem, apenas Bach e em segundo lugar Taunay cheguem a nos proporcionar material de relevância etnográfica. A rigor, no século XIX, sòmente **Castelnau** e **Bach** podem ser considerados bons fornecedores de dados etnográficos, o que limita de um modo extraordinário as possibilidades de uma reconstrução histórica da cultura tradicional à base das fontes bibliográficas (7).

---

(6) 1949, II:301. (As datas entre parênteses referem-se à época em que os viajantes estiveram junto aos grupos documentados e não às datas da edição de suas obras).

A bibliografia de valor etnológico referente ao nosso século, começa com o estudo de **Max Schmidt** (1901) sôbre um grupo de remanescentes Guaná próximo à cidade de Cuiabá; trabalho linguístico, com uma inteligente introdução sôbre a história daqueles grupos, com um bom aproveitamento da bibliografia na época disponível. Seguem-se os relatórios da Comissão Rondon (a partir de 1904) e do Serviço de Proteção aos Índios (a partir de 1915), de utilidade inestimável para a compreensão dêsses índios, nos primórdios de uma situação inteiramente nova, caracterizada pela instauração de uma política protecionista. A segunda década dêste século assinala a presença do missionário protestante **Alexander Rattray-Hay** (1917-20) entre os Terêna (de Bananal); suas informações etnológicas — apesar de não controladas cientificamente — nos auxiliam bastante à compreensão da cultura indígena e dos efeitos mais imediatos resultantes de um proselitismo religioso em competição com a política protecionista oficial. **Baldus** (1934) nos dá um artigo sôbre "A Sucessão Hereditária do Chefe entre os Terêno", elaborado tendo por base os depoimentos do "Capitão" da aldeia Moreira, próxima a Miranda; êsse mesmo etnólogo nos daria um outro trabalho, fruto de sua estada na aldeia Araribá, no Estado de São Paulo (1947), sôbre a mitologia daqueles índios, já naquela época transformada num corpo de lendas, pois havia deixado de ser objeto de crença por parte da comunidade. Finalmente, receberam os Terêna a visita de **Oberg** e **Altenfelder** (1946-47), etnólogos que nos proporcionaram dois minuciosos trabalhos sôbre o grupo-local de Bananal, embora tendam a generalizar suas conclusões à população Terêna em geral (8).

---

(7) Num trabalho anterior (1957:175-178) tratamos da consistência das fontes primárias setecentistas e oitocentistas no que concerne ao registro das situações de contato interétnico e intertribal, tomando-se os Guaná como um todo; restava agora dar uma idéia do conteúdo das fontes, em sua utilidade para o estudo etnológico dos Terêna pròpriamente ditos.

(8) Altenfelder, apesar de generalizar seu estudo de mudança cultural aos Terêna como um todo, tem perfeita consciência do problema (da representatividade do grupo estudado), quando chega inclusive a sugerir um "estudo comparativo entre as diferentes comunidades de índios Terêna, cada uma delas sujeita a diferentes situações físicas e sociais" (1949:377).

O estudo que dêsses índios ora fazemos, focaliza-os como componentes tribais de uma área secularmente ocupada por nossa sociedade, onde várias foram as ondas de povoamento que se sucederam no correr dos últimos trezentos anos. E entre aquêles problemas que mais nos estimulam à pesquisa — e que são objetos dêste nosso trabalho —, estão aquêles referentes ao processo de desbravamento, conquista e fixação de elementos nacionais, na região dos Terêna, suas conseqüências para aquela população indígena, bem como às questões suscitadas pela análise do processo de aculturação interétnica e intertribal, a saber: porque os Terêna, apesar de um contato secular, contínuo e sistemático com núcleos populacionais neobrasileiros, ainda permanecem *índios*, mesmo depois de integrados à estrutura econômica regional? Quais os mecanismos que têm obliterado os caminhos à assimilação? Até onde isso é verdadeiro à população Terêna como um todo? E poderíamos ainda ajuntar — embora aqui a êle nos refiramos apenas de passagem —, quais os fatôres que levaram os demais grupos Guaná à extinção, com a sobrevivência única dos Terêna?

Iniciemos, pois, por uma ligeira notícia dos grupos Guaná e do lugar que entre êles ocupa a subtribo Terêna. Segundo METRAUX, os grupos mais meridionais, representantes da cultura Aruák, estariam divididos em dois ramos, "cuja história e cultura desenvolveram-se em linhas diferentes: o nome 'Chané' teria sido usados pelas subtribos do oeste, ao longo dos Andes, e 'Guaná' para as subtribos da bacia do Paraguai" (9). Os primeiros teriam habitado a franja noroeste do Chaco, enquanto os segundos ocupavam a região nordeste, pràticamente limitando, em extenso semicírculo, a área cultural chaquenha. São precisamente êstes últimos que requerem nossa atenção, face à sua ulterior deslocação para as terras orientais do rio Paraguai.

Entretanto, os nomes Guaná, Txané e alguns dos designativos aplicados às subtribos Aruák, da bacia do Paraguai, exigem ainda algumas considerações no sentido de melhor nos preparar para a identificação dos grupos referidos pelos cronistas e para o esclarecimento do lugar que teriam ocupado em território brasileiro. SANCHES LABRADOR testemunha que "em várias partes do Paraguai Católico se tem feito menção da nação, comumente conhecida pelo nome de Guanás. Êles a si mesmos se chamam Chahás, nome que compreende tôdas as parcialidades, ainda que estas para distinguir-se entre si, usem outros nomes" (10). Esclarece ainda que o nome Guaná é um pronome da terceira pessoa da língua "Chaná" que quer dizer *aquêle* e que teria se tornado nome próprio de uma nação por êsses equívocos muito comuns na etimologia dos nomes tribais (11). Já Felix Azara escreve que "Guaná" significa em sua língua homem ou macho; o que parece ser — comenta êle — mal aplicado a uma nação, mas é sôbre êsse nome que ela é conhecida no Paraguai (12). Finalmente, D. Juan Francisco Aguirre vem com uma terceira versão, ao mesmo tempo que corrobora, com Labrador e Azara, a afirmação de que Guaná não era o nome pelo qual aquêles índios a si mesmos se chamavam. Assim diz êle: "Os Guanás, em seu idioma Chanés, isto é, *muita gente*, habitaram o Chaco..." (13).

---

(9) 1946(a):238-39.

As controvérsias que têm lugar entre os cronistas setecentistas, em conseqüência da tradução do têrmo Guaná, não chegam contudo a comprometer a interpretação de que a palavra Guaná realmente não é outra coisa que uma designação especial, dada pelos conquistadores espanhóis, aos grupos Txané da bacia do Paraguai. É provável que o têrmo em questão seja um nome qualquer do idioma de um daqueles grupos, exceção feita dos Terêna, cujo dialeto desconhece tal palavra.

Entre êsses índios, como pudemos verificar quando de nossa permanência em suas aldeias, "Guaná" era uma palavra desconhecida, sem nenhuma ressonância quando proferida pelo pesquisador. Haja vista que, para *homem* ou *macho*, por exemplo, os Terêna têm "hoyênó" e para *aquêle* usam "eneponé"; sendo que "txané", para êles, significa *gente*. Todavia, para fugir a qualquer discussão que, nesse terreno, seria infrutífero, devemos seguir a maior parte dos cronistas setecentistas e oitocentistas e aceita a tradição de seu emprêgo pela etnologia (14), adotando o designativo *Guaná* para os grupos Aruák-Txané da bacia do Paraguai.

---

(10) 1910, II:255. — Um esclarecimento: em lugar de citarmos os textos dos cronistas na língua em que foram escritos, optamos por transcrevê-los traduzidos, embora procurando manter o estilo original; acreditamos que isso venha a tornar menos enfadonha a leitura destas páginas.

(11) Cf. Labrador, II:267.

(12) 1809, II:86.

(13) 1898:471.

(14) Cf. as obras de Metraux, Baldus, Oberg e Altenfelder.

Quanto à identificação dos subgrupos Guaná, a etnologia enfrenta problemas de outra ordem. A variação encontrada, principalmente pelo compulsamento dos cronistas setecentistas e entre êstes e os dos séculos seguintes, leva o especialista a desistir de uma investigação mais acurada, no sentido de estabelecer a posição histórica exata e o lugar geográfico provável que tais tribos ocuparam nas terras orientais do Rio Paraguai.

Max Schmidt apresenta um quadro comparativo dos diversos nomes atribuídos aos grupos Guaná pelos cronistas dos séculos XVII, XVIII e XIX (15). Pela análise daquele quadro e com sua complementação à base de outros cronistas não compulsados pelo autor, podemos inferir que, a rigor, quatro foram os subgrupos Guaná a atravessarem o rio Paraguai, passando para suas margens orientais, onde sobreviveram (não todos, como veremos adiante) até o nosso século. Foram as tribos: *Terêna, Layâna, Kinikináu* e *Exoaladi*, também conhecida, essa última, por "Guanás", o que tem determinado alguma confusão por coincidir essa denominação com o conjunto dos subgrupos Guaná (16). A tribo

---

(15) Cf. 1903:328-331.

(16) A distinção feita por Sanches Labrador entre as designações tribais e os nomes atribuídos aos grupos Aruák pelos Guaikurú, nos permite fazer o seguinte quadro:

AUTO DESIGNAÇAO TRIBAL	NOMINAÇÃO GUAIKURÚ
"Chanás"	"Layânas" (Niyololas)
"Terêna"	"Etelena"
"Choarana"	"Echoaladi"
"Quainoconas"	"Equini Quinau"

Por êsse quadro vê-se que "Echoaladi" é uma palavra Mbayá-Guaikurú, por meio da qual — dada a imensa influência Guaikurú em tôda aquela região — teriam os "Choarana" ficado conhecidos no século XVIII (Labrador, Azara e Aguirre). Já no século seguinte, diminuía a hegemonia Guaikurú, os remanescentes "Choarana" teriam sido chamados também pelo nome genérico de "Guanás"; os nomes "Chooronós" e "Chualas", que ao designativo "Guanás", respectivamente Taunay (1931:16) e Castelnau (1949:300) acrescentam, referem-se com tôda probabilidade a denominações de grupos-locais distintos, embora da mesma tribo dos "Guanás" ou Exoaladi. — Quanto à variação encontrada nas denominações dos demais subgrupos Guaná, consulte-se o já referido Max Schmidt, Metraux (1946:239-40) e Altenfelder, (1949:271-72 — nota 1), êste sòmente no que se refere aos Terêna.

"Niguecactemic", referida pelos cronistas setecentistas, parece que jamais chegou a atravessar o Rio Paraguai rumo leste, tendo permanecido mesmo no Chaco até seu desaparecimento. Em fins do século XVIII, seu número oscilava entre 200 a 300 indivíduos, de conformidade com as estimativas de Aguirre (17) e Azara (18), respectivamente. Já naquela época os "Niguecactemic" constituiam um grupo pequeno que o século seguinte, por intermédio dos cronistas compulsados, não mais ouviu falar.

Os demais grupos Guaná acima referidos (Terêna, Layâna, Kinikináu e Exoaladi) teriam atravessado o rio Paraguai, em ondas sucessivas, a partir da segunda metade do século XVIII, e se instalaram na região banhada pelo Rio Miranda, entre os paralelos de 19° e 21° graus de latitude, onde foram encontrá-los os viajantes do século XIX. Parece ser improvável que grupos Guaná tivessem entrado nessa região antes dessa época, como Azara quer fazer crer (19). Os depoimentos do Padre Sanches Labrador são conclusivos a êsse respeito, quando registra os primeiros movimentos migratórios daqueles índios em direção ao Brasil, entre 1760 a 1767. Acrescente-se, ainda, que o grosso das migrações ter-se-ia dado — segundo Max Schmidt — após 1767, i.é, diz êle, "a migração principal de tôda a massa da população Guaná sòmente se iniciou na época em que os franciscanos substituiram as missões jesuítas" (20).

Não cremos necessário traçar aqui o roteiro dêsses grupos, nem mesmo proceder a uma análise demográfica do conjunto Guaná. É suficiente remeter o leitor ao já indicado trabalho de Alfred Metraux, no *Handbook of South American Indians*, para se ter uma idéia retrospectiva da configuração que aquêles grupos tomaram ainda no Chaco. Importa agora indicar apenas o seguinte: os Exoaladi teriam desaparecido por ocasião da guerra do Paraguai (21); em relação aos Layâna e os Kinikináu — que por êsse tempo deveriam ter, respectivamente, 300 e 1.000 indivíduos (22), atualmente — como já sublinhamos — dêles não se registra uma só comunidade, havendo apenas um número bem reduzido de remanescentes espalhados pelas aldeias Terêna.

---

(17) "Diário de Aguirre", 1911, p. 309, apud Metraux, 1946:240.

(18) 1809, II:86-88.

(19) "Na época da chegada dos primeiros espanhóis, ela (a nação Guaná) habitava o Chaco, entre o paralelo 20.° e 22.° de latitude. Ela aí permanece até 1673, enquanto uma grande parte da nação vai se estabelecer a leste do rio Paraguai, ao norte do trópico, no país que se chamava então a província de Ytati; depois ela se estende para o sul". (1809, II:86). A propósito, a objetividade dêste depoimento também é posta em dúvida por Metraux, (1946:239).

(20) 1903:327. — Aquela data, 1767, marca a expulsão dos jesuítas daquela área.

Quanto aos Terêna, vamos encontrar outra configuração. A população Terêna que se instalou na região de Miranda, em fins do século XVIII, orçava em cêrca de 3.000 indivíduos, conforme registrou Azara (23). Em meados do século passado, CASTELNAU (24) e TAUNAY (25) assinalavam o mesmo número como sendo representativo da população Terêna regional. Hoje, as últimas estimativas do Serviço de Proteção aos Índios dão como sendo de 3.800 indivíduos o total dos Terêna aldeados. Mas se computássemos as inúmeras famílias espalhadas pelas fazendas da região, e mesmo em cidades, êsse número poderia ascender à casa dos quatro mil e quinhentos ou cinco mil. Como se verifica, os Terêna não sòmente conseguiram manter relativa estabilidade demográfica — o que já seria altamente auspicioso, tendo em vista a paisagem indígena brasileira —, mas ainda chegaram a aumentar de número e seguramente continuam com essa tendência.

---

(21) Atas Cuiabanas, Arquivo da Diretoria dos Índios, cap. XIV — apud Karl von den Steinen, 1940:694; em nota ao pé da página, lê-se que êsses índios (indicados pelo nome de "Guanás") "foram levados pelos paraguaios para Assunção, onde morreram todos".

(22) Atas Cuiabanas, ibidem; ver também Leverger, 1862:222, que estima 800 Kinikináu existentes em 1847, enquanto as citadas Atas orçavam para a mesma época (1848) mais 200 Kinikináu, i.é, em um milheiro.

(23) 1809, II:86-88.

(24) 1949:302.

(25) 1948:267.

II — O CARATER DA INTERAÇÃO INTERTRIBAL

Não se pode compreender a cultura dos grupos Guaná sem se atentar para as relações que se estabeleceram entre êles e os grupos Mbayá-Guaikurú. Mesmo para uma pequena notícia sôbre a cultura tradicional dos Terêna, é necessário ter-se em conta êsse aspecto, bem como a dificuldade em que se encontra o pesquisador para reconstruir a cultura tribal, dado que as informações legadas pelos cronistas — como já tivemos ocasião de ponderar, no capítulo anterior — são bastante fragmentárias. Eis a razão pela qual trataremos neste capítulo, e no seguinte, do conjunto Guaná, limitando-nos a indicar os Terêna e as demais subtribos na proporção em que os textos permitirem.

As primeiras informações que se tem sôbre os Guana (26) nos mostram êsses índios possuidores de uma agricultura bem desenvolvida, como se constata pelo seguinte texto de Schmidel: "...neste caminho não achamos mais que roças cultivadas com milho, raízes e outros frutos mais, de maneira que durante todo o ano se tem alimento no campo lavrado. Quando se colhe um roçado, outro já está amadurecendo, e quando êste está maduro, já se plantou num terceiro, para que em todo o ano se tenha alimento novo nas roças e nas casas" (27). Já por êsse tempo, portanto na primeira metade do século XVI, os Guaná estavam ligados aos Mbayá-Guaikurú, numa situação subalterna, como atesta ouro testemunho de Schmidel, segundo o qual os Guaná seriam "vassalos ou súditos dos Mbayá, da mesma maneira que entre nós os camponeses estão sujeitos a seus senhores" (28).

---

(26) O presente depoimento refere-se ao ano de 1548; contudo, há também dados referentes a 1543, fornecidos por D. Alvar Nuñes Cabeça de Vaca que podem ser considerados os primeiros relativos aos Guaná, embora sejam muito mais pobres do que os fornecidos por Schmidel. Cf. Cabeça de Vaca, 1946:205; 1837:319.

(27) 1944:110; cf. ainda 1837:203.

Êsse depoimento do bávaro Schmidel não é importante apenas por se constituir numa das raras informações que se tem dos Guaná quinhentistas; tôda sua relevância se impõe quando nos esclarece sôbre o caráter não-escravocrata do domínio Guaikurú, ao projetar sôbre as relações intertribais Guaikurú-Guaná o tipo de relações feudais que naquele século tinham lugar em sua pátria. Todavia, é comum ler-se nos cronistas a expressão "escravo", quando se referem à servidão Guaná (29). A inadequação do têrmo torna-se evidente através do que escreve o próprio Felix Azara: "À época da chegada dos espanhóis, os Guanás iam, como atualmente, se reunir em bandos aos Mbayás, para lhes obedecer, servi-los e cultivar suas terras, sem nenhum salário. Daí o motivo dos Mbayás os chamarem sempre escravos seus. É verdade que a escravidão é bem doce, porque o Guaná se submete voluntàriamente e renuncia quando lhe agrada. Mais ainda, seus senhores lhes dão bem poucas ordens, não empregam jamais um tom imperativo, nem obrigatório, e tudo dividem com os guanás, mesmo os prazeres carnais..." (30). Sanches Labrador, então, procura explicar as causas dessa servidão:

---

(28) Ibidem.

(29) O têrmo parece que não é muito feliz, principalmente quando generalizado ao conjunto daquelas tribos Guaná. Pelo que se sabe a respeito dos Kayapó modernos, pode-se dizer que se torna muito perigoso tratar êsses grupos como um todo, sem a necessária diferenciação por subtribos ou mesmo por grupos-locais quando se deseja estudar especialmente u msubgrupo, como é o nosso caso. As diferenças de contato não só interétnico mas também intertribal, com as divergentes experiências que se seguem, constituem talvez o elemento mais explicativo da causa de sobrevivência de alguns grupos (como Terêna e até recentemente os Kinikináu) e a extinção de outros (como os "Niguecactemic", os Exoaladi ou os Layâna). Infelizmente, as fontes não permitem historiar as experiências de cada grupo em particular, experiências essas muitas vêzes de diferente natureza e, por êsse motivo, bem explicativas do desenvolvimento ou desaparecimento de cada um dêles. Por essa deficiência de dados é que somos levados a efetuar êsse apanhado impressionista do conjunto Guaná. Serve, contudo, essa nota de advertência ao leitor.

(30) 1809, II:96-97. — Parece óbvio a inaplicabilidade do têrmo, quando se sabe que o conceito mesmo de escravo implica na transformação da pessoa humana em coisa, em propriedade absoluta do senhor, que sôbre ela terá o direito, inclusive, de vida e de morte. Isso — como estamos vendo — não se dava entre os Guaikurú, e mesmo entre ambos e os demais povos chaquenhos, realmente submetidos, pela fôrça de armas, àqueles grupos. — Para discussão do conceito, leia-se Florestan Fernandes, 1952:248-272; em notas de rodapé, êsse autor indica selecionada bibliografia.

...têm os Guaycurus, de uma a outra margem do Rio Paraguai, criados ou tributários que há tempos lhes fazem pequenos oferecimentos. Até onde pude indagar sôbre a origem dêste seu direito sôbre os Niyololas, como êles chamam a tôda a nação, tudo vai baseado no parentesco, sem que pelas armas ou conquistas pretendam êste domínio..." (31). E noutro lugar, escreve: "Alguns caciques ou capitães Eyguayeguis (subtribo Mbayá-Guaikurú — RCO) se casaram a seu modo com cacicas ou capitãs Guanás. Os vassalos destas, mortas elas, permaneceram num perpétuo feudo, aos descendentes dos maridos de suas senhoras" (32).

Acrescente-se ainda que a própria vassalagem era devida a uns poucos e não a todo grupo Guaikurú, como poderia parecer à primeira vista. Diz ainda o cronista: "Aconteceu que os caciques Eyiguayeguis que se casaram com as mulheres Niyololas, cacicas ou capitãs, tinham por seus os vassalos de suas espôsas; desde então os reconhecem como tais" (33). E, diga-se de passagem, que não fica muito claro se tais vassalos eram Guaná mesmo — e nesse caso tirados do próprio grupo, como conseqüência de um processo de estratificação social — ou se tribos não-Guaná, sejam Guaraní, Guaxí ou Xamakôko. "Por isso — continua Labrador —, os capitães Eyiguayeguis, sòmente êles, têm criados: a plebe Guaycuru não adquiriu direito sôbre aquelas gentes. Daí é que os Niyololas apelidam os caciques Guaycurus e seus parentes de Nossos Capitães; mas o resto da nação e aos que não se acham aparentados com caciques chamam Nossos Irmãos" (34). E a discriminação continua também na oferta de brindes: "À véspera da partida dos Mbayás lhes presenteiam seus criados algum grão para a viagem; um bolo de Nibadana, com que se pintam de vermelho, e alguma manta de algodão, seja branca ou listada de várias côres, que com gôsto tecem os Chanás. Aos Mbayás plebeus não lhes fazem semelhantes presentes, ainda que os alimentam nos três dias que permanecem em seus povoados, os amigos e conhecidos" (35).

Dizer que não havia interêsse por parte dos Guaná quanto às visitas periódicas dos Guaikurú é não entender o estilo da interação intertribal. Em princípios do século XVII, para os Guaná a ida dos Guaikurú a suas aldeias não era apenas útil, como ainda desejada. Êles necessitavam de facas, machados e outras coisas mais, que sòmente seus hóspedes podiam fornecer, graças aos assaltos que efetuavam contra espanhóis e portuguêses (36). A propósito, isso coincide com a teoria desenvolvida por Max Schmidt, em seu livro sôbre a expansão dos Aruák (37), segundo a qual essas tribos ao entrarem em relações com as populações de grupos tribais vizinhos, passam a dirigir tais relações de forma a resultar numa condição de dependência econômica.

---

(31) 1910, II:266.
(32) Idem, I:267.
(33) Labrador, II:266-67.
(34) Idem:267.
(35) Idem:267-268.

Acentue-se, pois, que aquelas informações deixadas pela crônica setecentista são muito importantes por revelarem, a nosso ver, as reais situações de contato entre os Guaikurú e os Guaná. Comprovam uma hegemonia Mbayá-Guaikurú que já ocorria em tempos pré-colombianos, provàvelmente logo após a instalação daqueles grupos Aruák no Chaco. Se já existia certa superioridade bélica Guaikurú sôbre os Guaná e outros grupos chaquenhos, ela se tornou mais nítida quando aquêles índios adotaram o cavalo e transformaram-no em arma de guerra, já em tempos da conquista espanhola. Estabelecida e concretizada a superioridade, não parece certo afirmar que ela teria assumido idênticas características em relação a todos os grupos chaquenhos, indistintamente. Exceção feita dos demais grupos Guaikurú, como os Payaguá, ou grupos como os Mokovi, Abipom e Toba, foram os Txikíto, os Guaxi, os Guató e notadamente os Txamakôko, as tribos mais atacadas, que vencidas, tinham seus componentes transformados em *cativos* (38). Enquanto isso, os grupos Guaná eram tratados como comunidades independentes, com território e chefes prórios; o que não impedia, entretanto, de existirem famílias Guaná entre os prórios Guaikurú, as quais, nas aldeias dêstes, voluntàriamente, ou como resultado de algum conflito intèrtribal, haviam sido levadas a se engajar no estilo de vida daquele grupo senhorial (39).

---

(36) Cf. Labrador, II:268.

(37) "Digno de nota na expansão das culturas Aruáques, por colonização é o fato de nada ter a ver com o poderio político, baseando-se num fundamento puramente econômico-administrativo. (...) Explica-se assim por si mesmo, nessa espécie de colonização, o extraordinário fenômeno de não se achar o poder político nas mãos dos homens Aruáques em várias regiões sul-americanas, apesar do evidente predomínio de sua cultura e seu sistema econômico-administrativo". E em nota ao pé da página (n.º 165) acrescenta o autor: "...também isso ocorre entre os Guanás, que antes viviam dentro do território dos Mbayás, de maneira que apareciam em parte como aliados, em parte como vassalos e protegidos dos Mbayás". — "Em tais casos — adverte Max Schmidt — não devemos concluir sem mais nem menos tratar-se de ulterior subjugação de tribos Aruaques por outros povos, como tantos tendem a fazer. Sòmente, onde um tal domínio por meio da fôrça é provado por determinados fatos históricos, o devemos ter em conta. Em todos os outros casos, a julgar pela essência da expansão das culturas Aruaques, é mais lógico admitir que o poder político nunca estêve em suas mãos". (Cf. 1917, cap. IV).

Abstendo-nos de entrar nos pormenores dêsse mecanismo de interação intertribal, coisa que não nos facultam as fontes compulsadas nem mesmo a crônica oral dos remanescentes Terêna, o que nos importa aqui assinalar é que as relações entre os dois povos tribais era muito mais de aliança do que de pura e simples submissão dos Guaná (40). Havia inclusive certas regras que presidiam as visitas, fielmente respeitadas pelos hóspedes Guaikurú — para tomarmos novamente aquela situação descrita por Labrador. "Visitam-nos cada ano e recebem o preito-homenagem de seus criados. Quando vão a suas povoações, se detêm em cada uma no máximo três dias; seja por não lhes permitir mais tempo a falta de pastos para seus cavalos, seja pelo costume de muitos anos. A particularidade que existe neste ponto é que cada capitão Eyiguaegui se aloja em casa de seus criados, sem que outro Mbayá se hospede na mesma casa. Observam essa prática com tanta precisão que, se a capitã Mbayá tem distintos criados que os de seu marido, se separam aqueles dias e cada um vive com os seus, sem o menor sentimento" (41). E mesmo naqueles casos em que populações Guaná acampavam junto aos Guaikurú, como ocorreu, por exemplo, no século XIX, quando um grupo daqueles índios — provàvelmente Exoaladi — se localizou próximo ao forte Albuquerque, mantiveram êles, os Guaná, uma posição peculiar — como se pode depreender dêsse depoimento de RICARDO FRANCO DE ALMEIDA SERRA: "Êstes 600 guanás são os que vivem sôbre si, aldeados e unidos em um corpo nas ditas serras de Albuquerque; e ainda que por essa forma separados dos uaicurús, sempre vivem ligados com êles, e seguindo a sua sorte. Alguns passam para o corpo dos uaicurús, ficando já como tais (i.é, como Guaikurú — RCO) os filhos que entre êles nascem" (42). Mostra o cronista, em primeiro lugar, a independência do grupo-local Guaná; em segundo lugar, a ocorrência de mudanças de alguns componentes Guaná para comunidades Guaikurú, às quais acabam perfeitamente se integrando, como podemos verificar por êsse outro texto: "A soberba e rivalidade dos uaicurús é tal, que se infunde nos mesmos guanás logo que passam a viver, ou nascem entre os altivos uaicurús, tratando os outros com desprêzo, e pública superioridade..." (43). E quanto àqueles Guaná, já citados, que permaneceram próximos aos Guaikurú mas sem abandonar sua comunidade, eis o que observa ainda ALMEIDA SERRA, quando tenta estabelecer uma comparação com os cativos capturados pelos Guaikurú e os Guaná: "Os cativos finalmente se não desprezam dêste estilo (a boa situação que desfrutavam entre os Guaikurú — RCO), antes dêle se glorificam; só os Guaná que vivem separados e sôbre si, e em ranchos próprios e fora das tolderias dos Uaicurús, depois de maior comunicação com os portuguêses, dêle se envergonham...", quando chamados de cativos por parte dos portuguêses (44). Vê-se que, apesar de se tratar aí de um grupo Guaná notadamente em desorganização, os componentes conservam ainda relativa independência grupal.

---

(38) Usamos êsse têrmo em seu sentido mais geral, guardando tôdas as variações que poderiam ser encontradas nas relações de dependência em que ficavam os índios capturados. — Escreve Alexandre Rodrigues Ferreira, em 1791, numa carta endereçada ao Governador da Província, Capitão General João Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres, o seguinte: "Com êles (os Guaikurú) estão aliados os Guanãas; os Payaguás, por temor que lhes têm, cuidam muito em lhes não desmerecer a sua amizade. Todos os mais são cotidianamente prêsas suas, que êles reduzem à escravidão". (Ms.)

(39) Herbert Baldus, em sua oportuna e inteligente introdução à versão brasileira de "Os Caduveo", de Boggiani, analisa e classifica as relações Guaikurú-Guaná como do tipo de simbiose, o que nos parece certo e para cuja fundamentação êste capítulo foi escrito. Assim, escreve Baldus: "Esta simbiose continuou ao lado da estratificação e não deve ser considerada, de modo algum, como rudimentos dela. Se bem que às vêzes certos Guaná se agregassem espontâneamente aos Guaikurú como peões, êste fato não levava os Guiaikurú a sobrepor-se como camada social aos Guaná que haviam ficado nas suas aldeias. A precariedade do estado de dependência dos Guaná é provada pelo fato de, mais tarde, com a crescente decadência política dos Guaikurú, afrouxarem êles a simbiose, até por fim abandoná-la completamente". (p. 24).

(40) Leia-se, a propósito, um interessante comentário de Egon Schaden: "Nada mais natural, portanto, do que o estabelecimento da interdependência simbiótica, que por muito tempo uniu as duas tribos, de forma tal que os Guaná reconheceram e aceitaram a posição dominante dos Kaduveo" (subtribo Mbayá-Guaikurú)... A relação Kaduveo-Guaná não pode ser caracterizada sem mais nem menos como relação entre senhores e escravos, pois os Guaná, embora obrigados a pagar tributo aos Kaduveo, recebiam dêles também, por outro lado, presentes e, sobretudo, podiam contar com a proteção de seus senhores quando estivessem em perigo de ser atacados por outros índios da região. Os Guaná aceitavam por isso livremente a situação de dependência, que de qualquer maneira se lhes afigurava vantajosa". (1948:204-205).

---

(41) Labrador, 1910, II:267.
(42) 1845:209.
(43) Ibidem.

Por outro lado, devemos ainda considerar a existência de diferenças sensíveis, de ordem cultural, entre os subgrupos Guaná, diferenças essas evidentemente devidas a contingências histórico-sociais específicas a cada tribo em particular. O caráter ou "índole" — para usar uma expressão corrente entre os cronistas — de cada grupo Guaná seria até certo ponto responsável por suas aproximações, em maior ou menor grau, dos seus aliados e vizinhos Guaikurú. É o que explica, com grande probabilidade, a posição mais reservada dos Terêna, não só em relação aos "brancos" como também em relação a outros grupos tribais. Sôbre êles não se conhece nenhuma situação semelhante àquelas a que já estiveram submetidas certas tribos, como a dos Exoaladi ou dos Kinikinau.

Sôbre os primeiros — os Exoaladi, aliás já referidos acima, nos textos de ALMEIDA SERRA —, testemunha LABRADOR suas características mais belicosas que os demais, quando diz que êles "são considerados como os mais bárbaros e inquietos de tôda a nação" (45). E que essa subtribo Guaná — acrescentava AZARA — já na metade do século XVIII se encontrava "incorporada aos Mbayá e com êles vivia a leste do Rio Paraguai, sôbre colinas situadas cêrca do paralelo 21°" (46). Mas mesmo aí, num caso de união de dois grupos tribais distintos, a liderança na nova comunidade de interêsses não deixou de obedecer às mesmas regras registradas pelos cronistas. É o que se pode deduzir por êsse outro texto de LABRADOR: "Havia muitos índios montêses Echoaladis, que são feudatários de Caminigo (Cacique Guaikurú — RCO). Êste, para ganhar a vontade dos Guanás, casou-se com uma cacica dêles..." (47). Além dos Exoaladi, tem-se notícia de um outro grupo Guaná que teria se juntado aos Mbayá-Guaikurú. Foram os Kinikinau, através de um ramo ou grupo-local: "A tribo dos Equiniquiano (...) está dividida: uma parte habita o Chaco, perto do 21°56' de latitude, a oito léguas do Rio Paraguai; o restante está incorporado aos Mbayás" (48). A êsse respeito deve-se assinalar que a interação ocorrida entre os Guaikurú e êsses Kinikináu foi de tal ordem que induziu um cronista dos fins do século passado, João Severiano da Fonseca, a cometer um engano, ao registrar uma série de palavras do idioma Mbayá certo de que estava anotando nomes Kinikináu (49)! Isso mostra a intensidade do processo de aculturação intertribal, determinando o prevalecimento da língua Mbayá por tôda a área de influência Guaikurú. Nessa *área de aculturação* repetir-se-ia o mesmo processo que noutras áreas, como aquelas de influência Tupi ou Tucano — para citarmos duas das mais representativas dêsse fenômeno sócio-cultural —, teria ocorrido e ficado conhecido como processo de Tupinização e Tucanização, respectivamente.

---

(44) 1850:372.
(45) 1910, II:256.
(46) 1809, II:88; cf. 1943:133.
(47) 1910, I:25.

Acontece, porém, que as relações intertribais, Guaná-Guaikurú, nem sempre assumiram o mesmo estilo, nem sempre tiveram o mesmo desenvolvimento. Houve épocas que alguns grupos Guaná tiveram sérios conflitos com os Mbayá-Guaikurú. Segundo Almeida Serra, "os Uaicurus, sempre errantes, e sempre atrozmente guerreiros, fiados nos seus cavalos, e conhecendo tôda a sua fôrça e superioridade sôbre as outras nações que os não têm, sempre flagelaram os Guanás com uma guerra de diárias emboscadas, e intempestivos ataques, não sôbre suas aldeias, que sempre cercam de estacadas, mas sim estragando-lhes as plantações, e espreitando-os tanto nas suas roças, como quando iam e voltavam delas; ou no campo matando e cativando os que apanhavam em descuido, e em menor número. Estragos e danos que obrigaram os Guanás a pedirem paz, e a deixarem-se chamar seus cativeiros, dando-lhes voluntàriamente parte das suas colheitas, para pouparem o resto, e as mortes que cada ano sofriam" (50). E assim, os Guaná, "apesar de terem maior número de homens do que os Uaicurús, se viram, para sua conservação, na urgência de comprarem paz e a amizade daqueles seus opressores" (51).

---

(48) Azara, 1809, II:87; cf. 1943:132-133.

(49) Cf. João Severiano da Fonseca, 1880, I:305-311. Neste livro o autor toma os Kinikináu como pertencentes a um ramo dos Guaikurú e compara seu vocabulário com uma relação de palavras Layâna. Não percebeu o cronista que havia tomado por informantes indivíduos Kinikináu que falavam, como se fôsse sua, a língua Mbayá. Escreve êle, a certa altura, que "os quiniquinaus são também conhecidos por Guaycurys, nome que bem alto revela sua origem".

(50) 1845:208.

(51) Ibidem.

O PROCESSO DE ASSIMILAÇÃO DOS TERENA

A ocorrência dessas lutas que se teriam repetido até fins do século XVIII, portanto até o momento do início da migração Guaná, mostra que a técnica Guaikurú de contrair matrimônio com cacicas Guaná, não teve outra finalidade do que facilitar o domínio de um grupo sôbre outro, e legalizar assim a hegemonia Guaikurú. Realmente não houve uma espoliação absoluta dos bens Guaná, sejam materiais ou mesmo morais, i.é, de direito, como se deu nas relações dos Guaikurú com outros grupos tribais vizinhos. Os Guaná eram demasiadamente numerosos e, principalmente, úteis, para funcionarem como fornecedores de certos bens de consumo, necessários à comunidade Mbayá-Guaikurú. Não seria inteligente destruí-los, numa guerra sem trégua, como mantiveram com os Guaxi, Guató e Txamakôko. A êsses, a técnica era matar os homens e a maioria das mulheres, e adotarem as crianças. Executada essa mesma política com os Guaná, perderiam êles os melhores agricultores de tôda a região e, ainda, os aliados mais adequados para a manutenção da supremacia Guaikurú em tôda bacia do Paraguai.

Parece-nos bastante objetiva a opinião de D. Juan Aguirre quando procura encontrar o motivo que teria dado início à servidão Guaná "Segundo os melhores informantes que pude tomar — diz êle —, começou o costume do serviço dos Guanás depois da paz dos Mbayá. Êstes estavam no caminho daqueles na Província, e como lhes viessem, trabalhassem e levassem alguns utensílios com que [illegible] e ainda comerciavam entre os demais índios, começaram os Mbayás à lhes cobrar para permitir passagem; êles lhes pagaram, e, dêste modo, sendo poucos os que iam e vinham, sujeitaram-se à franca superioridade dos Mbayás aos quais efetivamente respeitam e servem com submissão de que somos testemunhas" (52). Mesmo se considerarmos — o que parece muito provável — serem aquêles Guaná um sub-grupo Exoaladi ou Layâna, e não o conjunto das tribos Guaná, teríamos que concordar que certamente essa foi uma das formas que assumiu a associação entre os dois grupos. E, por outro lado, as fontes compulsadas não autorizam a escolha absoluta de qualquer uma das hipóteses até aqui levantadas sôbre a causa dessa submissão peculiar de um grupo sedentário, agrícola, a outro nômade, caçador e coletor. Em vez de se excluírem mùtuamente, cremos que elas refletem aspectos diversos de um mesmo processo de competição ecológica e de interação tribal: a explicação pelo (i) matrimônio dos caciques, ou pelo (ii) assalto Guaikurú a componentes de grupos-locais Guaná ou, ainda, pelo (iii) contrôle das vias de comunicação com outros grupos populacionais, necessárias ao comércio Guaná, tôdas essas ocorrências já analisadas acima, são fatos que expressam as vicissitudes por que passaram os Guaná em seu esfôrço de se ajustarem a uma conjuntura adversa.

---

(52) [illegible]: 472.

É bom concluirmos êsse capítulo — onde procuramos caracterizar o processo de interação intertribal, Guaikurú-Guaná, — com essa impressão de Alexandre Rodrigues Ferreira quando em fins do século XVIII encontrou aquêles grupos: "Pouca diferença têm (os Guaná — RCO) dos Guaikurús, de quem são vizinhos, amigos e aliados. Casam entre si e recìprocamente se auxiliam, sempre que assim o pede alguma urgência pública ou particular" (53). Pois essa estreita interação — que poderíamos classificar de *simbiótica* (54) — até certo ponto pode ser generalizada para o universo Guaná, caracterizando todo um período em que as relações, entre partes reresentativas de ambos os grupos, assumiram formas sistemáticas e contínuas, e que resultaram num processo de aculturação intertribal, sem cuja consideração se torna impossível compreender a cultura Terêna (Guaná) tradicional.

---

(53) 1791:4.

(54) "Relations are symbiotic if the agents view each other largely from the stand point of their usefulness, with a minimum concern for fair play and adherence to norms". E.T. Hiller, 1947:151.

III — PERFIL DA CULTURA TRADICIONAL

O nosso propósito neste capítulo é dar uma ligeira notícia da cultura tradicional Terêna-Guaná, para que se possa compreender melhor as relações que tiveram lugar entre aquêles índios e a sociedade euro-americana em processo de instalação no sul de Mato Grosso. As dificuldades que a reconstrução histórica apresenta, já foram referidas nos capítulos anteriores. Faltaria acrescentar algumas palavras a respeito do critério adotado na escolha dos complexos culturais analisados.

Reconhecendo ser impossível fornecer uma visão, por mais sumária que fôsse, da cultura total daqueles grupos tribais, optamos pela seleção dos aspectos da cultura tradicional que mais chamaram a atenção dos cronistas e que, por êsse motivo, se encontram melhor documentados na bibliografia disponível (55). Aquêles que maior relevância explicativa apresentavam foram, então, por nós analisados no sentido de obter uma idéia mais compreensiva da cultura Terêna-Guaná, sem exceder, naturalmente, os limites a que procuramos cingir êste trabalho. Estudaremos, então, alguns aspectos da infra-estrutura tribal, detendo-nos na organização social e no processo de estratificação, desde que a produção e as relações de trocas se acham referidas, embora de passagem, nos capítulos II e IV; por outro lado, no que respeita a fenômenos de superestrutura, tentaremos apenas caracterizar a vida cerimonial, vendo nela — como nos ensina Radcliffe-Brown (56) — a verdadeira expressão do comportamento mágico-religioso do grupo.

---

(55) Nossas experiências de campo servirão, neste capítulo, apenas de subsídios, considerando-se que a "memória tribal", ainda que muito estimulada por nós, se mostrou muito pobre, pouco ou quase nada auxiliando a reconstrução da cultura tradicional.

(56) Cf. 1952, cap. "Religion and Society".

Os depoimentos mais antigos, que dos Guaná possuímos, já sugerem um tipo de estratificação de estilo semelhante a dos Mbayá-Guaikurú. Pelo depoimento de Sanches Labrador, vemos que os Guaná "estão divididos em capitanias. As principais são as dos *caciques*, que são como senhores dos demais. As *capitanias menores* recaem nos parentes dos caciques, e, assim, tanto êstes como os capitães menores procuram continuar a mística nobreza de seu sangue, casando-se entre si aquêles de igual hierarquia, para não envilecer-se com a *plebe*" (57) (os grifos são nossos — RCO). E Castelnau acrescenta: "Muitos possuem *escravos*, que aliás tratam geralmente com doçura; são prisioneiros de guerra feitos aos Xamacocos, tribo selvagem que habita mais abaixo à margem direita do rio (Paraguai)" (58).

Êstes textos demonstram que existia uma estratificação tribal em três camadas distintas: a) *Chefes* ("grandes" e "pequenos"), b) *Povo* e c) *Cativos*. A seu tempo, veremos pormenorizadamente o que significam cada uma dessas camadas dentro da estrutura social. Por enquanto nos limitaremos a dar os nomes Terêna que corresponderiam a essas camadas — e que desde já passaremos a usar, quando a elas quisermos nos referir. Respectivamente, teríamos: a) *Naati* ou *Naati-Atxé*, b) *Waherê-Txané* ou *Maxati-Txané* (respectivamente: "gente feia" e "gente que pede": sendo que êste último têrmo, ouvimo-lo sòmente na aldeia Bananal, onde êle parece ser o equivalente de Waherê-Txané) e c) *Kauti*. A comparar-se com os Mbayá-Guaikurú, teríamos também três camadas, como se pode verificar por êsse texto de Rodrigues do Prado: "A nação Guaicuru se divide em três partes: a primeira é a dos nobres, a que chamam *capitães*, e a mulheres dêstes *donas*, título que também têm as filhas; à outra parte chamam *soldados*, que obedecem de pais para filhos; e à terceira, que é a mais considerável, é a dos *cativos*, que assim chamam a todos aquêles que apanham na guerra, e a seus descendentes" (59). Vemos aí que tanto os Guaná quanto os Mbayá-

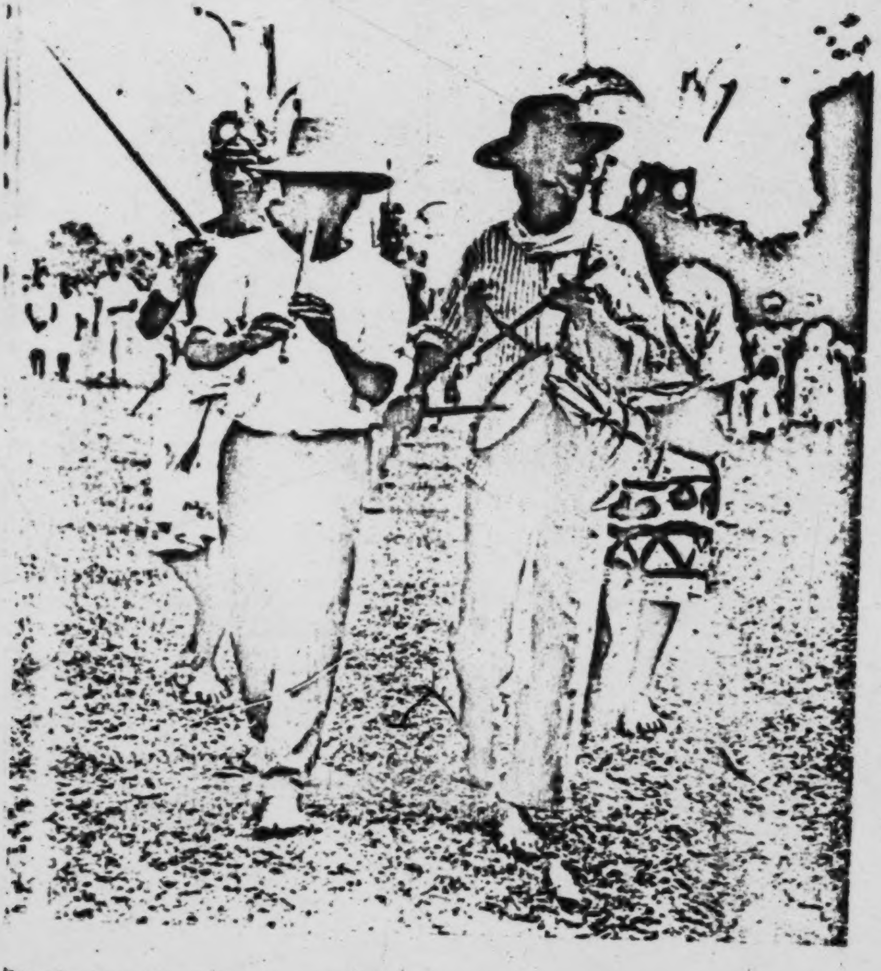
---

(57) 1910, I:92.

(58) 1949:247.

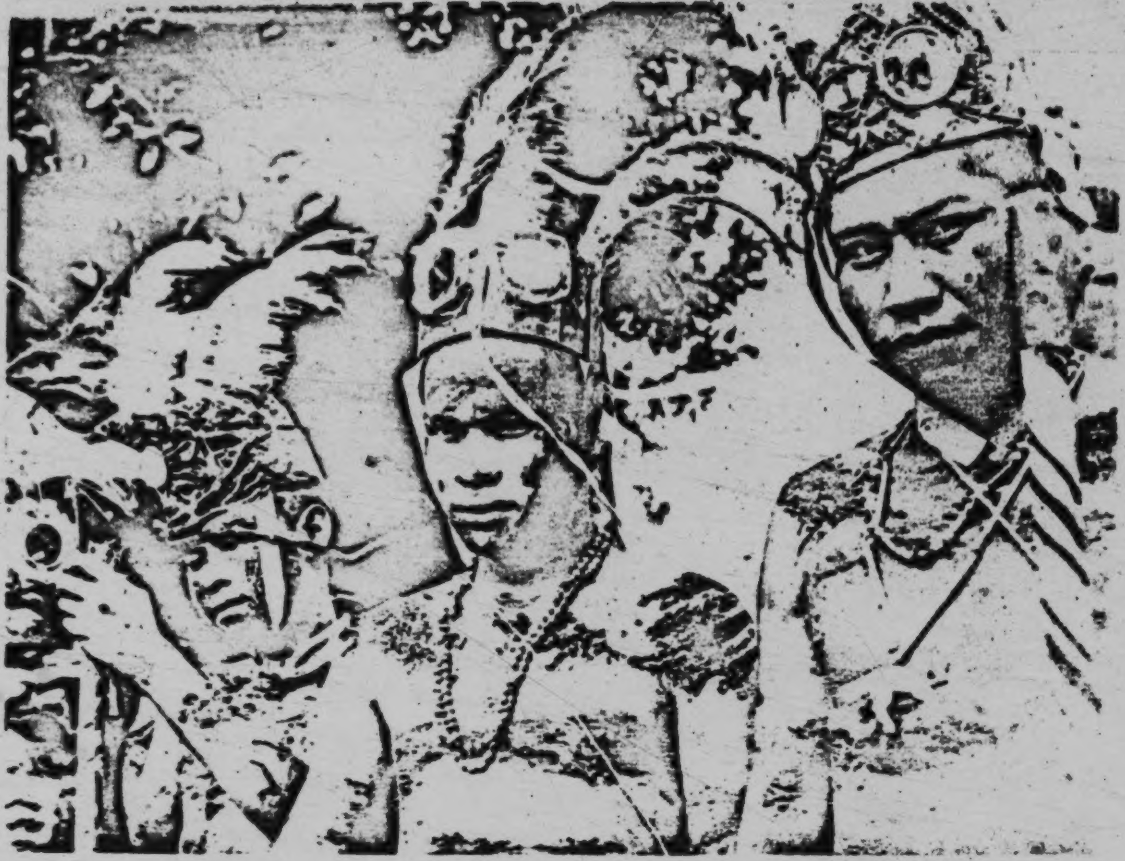
(59) 1839, I:27. Já Sanches Labrador, a exemplo do que interpretou a respeito dos Guaná — como vimos acima — dá a seguinte explicação sôbre a natureza dos estratos Mbayá-Guaikurú: "...os caciques atuais anexam ao sobrenome "CAPITAES GRANDES"; aos demais, CAPITAES PEQUENOS, ou inferiores. Os capitães por sangue

[facing p. 40-A]



as ata dos dançarinos do "Bate-Pau" (*Kohixoti-Kipahê*) nas ruas da aldeia, tendo a frente o "Pife" e o "Caixa". (Cachoeirinha, 1955)

[Facing P 40-B]



Dançarinos Terêna decorados e paramentados para o "Bate-Pau".
(Cachoerinha. 1955)

Guaikuru parecem combinar ambas as formas de estratificação indicadas por Thurnwald: social e étnica (60), de que trataremos adiante.

Entretanto, temos que considerar, ainda, em relação aos depoimentos de Labrador e Castelnau, a respeito dos Guaná, o intervalo de um século que medeia a presença de ambos junto àqueles índios, respectivamente 1760 e 1845 e que nos auxiliará bastante à compreensão da dinâmica do antigo sistema social. Enquanto Castelnau registra a presença de cativos nas comunidades Guaná, Labrador nada assinala. A conclusão mais imediata que se tira é de que os Guaná teriam passado a a realizar expedições de captura mais recentemente, com tôda probabilidade só no século XIV, seja como aliados dos Mbayá-Guaikurú ou mesmo sòzinhos. A crônica nesse sentido não nos esclarece. Todavia, deixa bastante claro que expedições guerreiras foram feitas e que grupos-locais Guaná nelas tomaram parte, provàvelmente estimulados pelas incursões Guaikurú, apesar de não ser impossível que em algum tempo seus ancestrais não-chaquenhos, Aruák típicos — como diria Max Schmidt — as tivessem realizado (61).

Mas consideremos um outro texto ainda, já do nosso século, referente aos Terêna, especificamente, e que de certo modo vem completar os anteriores. É aquêle devido ao pastor protestante Alexander Rattray-Hay, segundo o qual "entre os Terêna, três camadas distintas são reconhecidas: os *Naati* (chefes) os *Shunachati* (guerreiros) e os *Machatichane* (trabalhadores do campo). Um guerreiro poderá ascender por eleição à camada dos chefes, mas o trabalhador do campo sòmente poderá atingir a camada dos guerreiros pela morte de um inimigo na guerra" (62). Rattray-Hay não menciona os *Kauti*, em virtude de simplesmente não mais existir essa instituição na época (1920) em que

---

são em primeiro lugar o cacique, tronco dos da parcialidade e senhor dos outros (...) Em segundo lugar os capitães de sangue são todos descendentes e parentes do cacique, em qualquer linha e grau, e em ambos os sexos. (...) Os capitães de segunda classe são todos aquêles que no nascimento de algum filho do cacique, receberam no berço o título..." (1910, II:19-20). Contudo, fora disso, nada nos indica que os Capitães Grandes e os Capitães Pequenos dos Guaná sejam da mesma natureza que os dos Guaikurú.

(60) Die Menschliche Gesellchaft, apud Herbert Baldus, Dicionário de Etnologia e Sociologia, verbete 'Estratificação Social".

(61) Cf. Max Schmidt, 1917, cap. III.

(62) 1928: 108-109.

conviveu com os Terêna, impossibilitados que êles estavam de realizar sortidas de captura ou mesmo de comerciar cativos (63) numa região inteiramente transformada pela instalação da sociedade nacional. Mas, por outro lado, menciona os "Shunachati" como pertencentes a uma camada formalmente idêntica às demais. Quanto a isso, nossas experiências entre os Terêna modernos nos levam a discordar não só de Rattray-Hay, mas de etnólogos como Oberg e Altenfelder que estabeleceram que êsses índios estavam estratificados em quatro camadas ou classes: *Naati*, *Xuna-Xati*, *Waherê-Txané* e *Kauti* (64). *Xuna-Xati*, a nosso ver, corresponde ao *herói guerreiro*, aquêle que conseguiu matar um inimigo em combate, sendo por isso agraciado pela tribo com êsse título que, em tradução literal, seria *matador*. Portanto, guerreiros podiam ser todos aquêles que participavam dos combates e das sortidas do grupo, fôssem êles *Naati* ou *Waherê-Txané*. Conseqüentemente poderiam se tornar *Xuna-Xati* tanto uns como outros, inclusive os *Kauti*, embora isso não fôsse muito comum, uma vez que era mais rara a participação dêstes últimos nas lides guerreiras (65). Mas antes de analisarmos o mecanismo de aquisição de "status" ou a mobilidade vertical na sociedade Guaná, vamos tentar esclarecer melhor êsse tipo de estratificação étnica, manifestada pela presença dos *Kauti*.

O primeiro tipo de estratificação que se teria estabelecido nas antigas comunidades Guaná, teria sido resultante do domínio dêsse grande grupo agricultor sôbre grupos de indivíduos capturados de outras tribos, que se acomodavam no sistema social Guaná, na qualidade de cativos (*Kauti*). Aliás, êsse tipo de estratificação étnica é muito provável que já fôsse conhecida dos Guaná, mesmo antes de se instalarem no Chaco. MAX SCHMIDT, por exemplo, em seus estudos sôbre os grupos Aruák, mostra que tal estratificação aparecia entre êles com certa regularidade e, em certo sentido, como uma necessidade para sua expansão (66). A essa estratificação étnica, teria sucedido uma estratificação social, que parece ser resultante do contato com grupos chaquenhos, notadamente os Mbayá-Guaikurú. Seja qual fôr sua origem, o fato é que essa estratificação social veio se constituir num elemento de dinamização da estrutura primitiva.

---

(63) Ainda na segunda metade do século passado, havia o que se pode chamar comércio de cativos, como se depreende por êste texto de Taunay: "Os caiuás (grupo Guarani — RCO) vendidos passavam de mão em mão, na qualidade de escravos ou, como por ali se chamavam, cativeiros". (1931:21).

(64) Oberg, 1949:28; Altenfelder, 1949: 319-320. É preciso sublinhar que êsses autores empregaram o têrmo "Unati", em lugar de *Naati* que é o certo. "Unati" significa sòmente "bom". Por outro lado, êsses autores se utilizam do têrmo *classe*, com o que não podemos concordar, uma vez que *classe* exprime o conceito de um grupo com um lugar definido no processo de produção; nada indica que os *Naati* não participassem juntamente com os *Waherê-Txané* e com os próprios *Kauti* dos trabalhos agrícolas; ao contrário, tudo favorece essa hipótese.

(65) Êsse é um assunto que não está muito claro, embora os Terêna com que conversamos afirmem ter sido pequena a participação dos *Kauti* nos combates. Os cronistas consultados não são explícitos sôbre isso. O que parece certo, entretanto, é que os Terêna — ao contrário do que ocorria com os Mbayá-Guaikurú — não tinham tanto sucesso, ou talvez nem mesmo procurassem galvanizar seus cativos para a guerra ou mesmo estimulá-los a se incorporarem ao grupo dominante.

Podemos levantar a hipótese de que graças ao caráter simbiótico das relações Guaná-Mbayá, as parentelas dos caciques Guaná teriam procurado adotar os padrões de conduta dos aliados Mbayá-Guaikurú, por expressarem êsses padrões um "status" superior. Não sendo os Mbayá-Guaikurú lavradores — e, sim, coletores e caçadores e, posteriormente, pastores —, atribuiam aos seus cativos os trabalhos agrícolas, o que concorria para a estigmatização do trabalho-de-roça, base sôbre a qual assentava a sociedade Guaná. E seja dito que essa estigmatização se acha exaustivamente comprovada na crônica sôbre aquêles índios. Mais, ainda, nossa hipótese parece se confirmar pela existência de certas modalidades de comportamento, que permanecem bastante vivas nas comunidades Terêna de caráter mais arcaico. Em Cachoeirinha, por exemplo, verificamos que as mulheres das famílias tradicionais, i.é, remanescentes do antigo grupo-local, não aprovam o trabalho feminino na roça, fato êsse "sui generis" desde que se considera como geral nas culturas Aruák ser a mulher auxiliar do homem nas lidas agrícolas: a êste ficaria a derrubada do mato e destocagem do terreno, e àquelas o plantio, conservação e colheita (67). Um tanto diferente seria a divisão de trabalho entre os Guaná, aliás racionalizada e legalizada no mito dos heróis gêmeos civilizadores. A êsse respeito comenta ALTENFELDER que "a divisão de trabalho parece justificada no mito da criação, no qual Yurikoyuvakai, os heróis gêmeos, dão aos homens os instrumentos de trabalho agrícola e as armas de guerra e, às mulheres, o fuso de fiar. A limpeza da roça e o amanho da terra eram tarefas masculinas. Também cabiam ao homem a guerra, a caça, a pesca e a cestaria. Às mulheres cabiam as tarefas de fiação, a cerâmica e cuidados caseiros. A coleta era feita por ambos os sexos" (68). É certo que êsses padrões estão fortemente abalados e tendem a desaparecer no processo de aculturação por que passam os grupos Terêna e de sua integração à estrutura sócio-econômica regional. Mas a existência de tais padrões mostra que em certo momento da história de suas relações com os Mbayá-Guaykurú, provàvelmente durante o período em que se estabeleceu a "segunda forma de simbiose' (69), as parentelas dos caciques Guaná, influenciados por seus aliados, passaram a estigmatizar o trabalho agrícola, afastando suas mulheres (e talvez certas categorias masculinas) do trabalho da roça (70).

---

(66) "Seria interessante saber por que meios a sociedade Aruák soube obter para si, na base de sua cultura do solo, a posição de senhor sôbre outra classe de população, que se sujeita a trabalhar para o interêsse de seus amos, auxiliando-os na obtenção dos necessários meios de produção. Para criar, nas condições atualmente existentes, uma camada étnica subalterna, as tribos Aruák devem preencher duas condições. Deverão entrar em relações com a população das tribos vizinhas e, em seguida, essas relações deverão ser dirigidas de maneira a resultarem em uma condição de dependência" (Max Schmidt, 1917, cap. III).

---

(67) Entre os Txané ocidentais que vivem em processo simbiótico com os Xiriguano, povo também agricultor (Tupi), a divisão de trabalho entre os sexos parece ter mantido seu estilo tradicional, mostrando que teria havido uma mudança no sistema de produção e trabalho dos Guaná, face ao processo de aculturação com os Mbayá-Guaikurú. Consulte-se Erland Nordenskiold (1912:159), que apresenta um quadro mostrando a divisão de trabalho entre homens e mulheres Txané e Xiriguano.

(68) 1949:294-295.

(69) Baldus assinala duas formas ou dois momentos típicos da simbiose Guaykurú Guaná: a primeira refere-se à época do Chaco, anterior ao contato com os ocidentais, quando os Guaná e os Kaskihá (Maskoi), juntos e muitas vêzes confundidos pelos brancos, como um só povo, eram tributários dos Guaykuru; a segunda, refere-se ao momento de introdução da lavoura entre os Guaykuru, quando as relações entre êles se caracterizavam muito mais por uma aliança política e econômica — e isso a partir da segunda metade do século XVIII. (Cf. 1945:24-27).

(70) Nessa questão os cronistas são omissos. E nossa hipótese, embora sòmente possa ser aferida nos Terêna remanescentes, pode ser considerada, com muita probabilidade, como uma das variantes mais significativas do sistema associativo Guaná. A ênfase especial dada ao afastamento das mulheres do trabalho na lavoura, explica-se, de um lado, pelo papel preponderante que elas desempenhavam na cultura Guaná, essencialmente organizada em tôrno de famílias extensas matrilocais, apesar dos Terêna, modernamente, serem bilocais; de outro lado, pela procura de simetria às mulheres Guaykuru, as quais "por todo tempo em que dura o matrimônio gozam a situação de senhoras (...) Ao cuidado do marido recai prover o toldo de caça e outros víveres com que alimentar a família". (Labrador, 1910, II:28).

O PROCESSO DE ASSIMILAÇÃO DOS TERÊNA

A dinamização da estrutura social Guaná, pode ser atribuída à mobilidade vertical, que, se não teve início em razão das relações com os Mbayá-Guaykurú, deve ter se intensificado depois que os Guaná aceleraram suas capturas no esfôrço de seguirem o rítmo de seus aliados. Dessa maneira, os Guaná, à medida que se estratificavam de forma a garantir a chefia e a liderança do grupo a uma camada só, a dos *Naati*, formada — como vimos — pela parentela dos caciques, estabeleciam um inteligente mecanismo de compensação. Essa camada, endogâmica como as demais, tornava-se permeável aos *heróis*, que por meio de seus feitos guerreiros a ela ascendiam. Tal possibilidade de ascenção social não se limitava, entretanto, aos *Waherê-Txané;* era dada também aos *Kauti*, aos cativos, que se ajustavam ao mesmo mecanismo de mudança de *status*, i.é, à elevação do indivíduo à camada imediatamente superior. Sucedia, a mais, que para êsses *Kauti*, dada à procedência étnica distinta, isso significava, sobretudo, sua incorporação ao grupo-local na qualidade de homens livres (71). A condição básica para a ascenção social, não há dúvida nenhuma, era o heroísmo nas lutas, premiado com o título de *Xuna-Xati*. Dêsse modo, fica claro que *Xuna-Xati* não podia

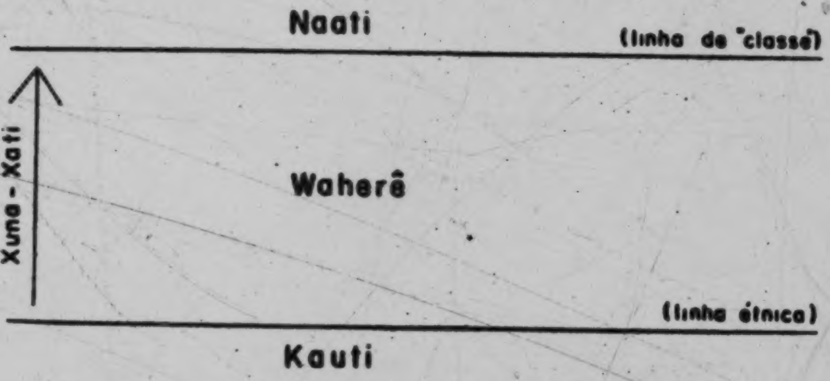


Figura 1 — Estrutura tríplice e assimétrica, onde se combinam uma estratificação social e outra étnica.

---

(71) Cf. Oberg, 1948:285.

ser uma camada da mesma natureza que *Naati* e *Wahere-Txané* ou *Maxati-Txané*, ou, ainda, semelhante a dos *Kauti*, como se pode ver pela figura 1.

Mas as comunidades Guaná parece que não se limitavam a estratificar-se em camadas endogâmicas, a julgar pelas informações que possuímos sôbre os antigos Terêna: havia, também, uma divisão dual, i.é, duas metades também endogâmicas seccionavam o grupo em *Xumonó* e *Sukirikionó*. Infelizmente, os dados bibliográficos de que dispomos sôbre o assunto são muito pobres. Não conhecemos informação alguma que tenha sido obtida por observação direta; os cronistas setecentistas e oitocentistas que poderiam nos ajudar com a mais leve referência que fôsse sôbre essa divisão dual, são omissos; sòmente o já citado missionário Rattray-Hay fala sôbre o tema, mas suas observações correspondem a uma época em que as metades não mais funcionavam como técnica reguladora do matrimônio. Tanto Rattray-Hay, quanto etnólogos que o seguiram vinte e cinco anos depois, como Oberg e Altenfelder, foram encontrar tais metades em sua forma cerimonial e, mesmo assim, nem sempre atualizando-se nas festividades religiosas do grupo. As informações que obtivemos em 1955 e 1957, entre os remanescentes Kinikináu e Terêna, dão como sendo verdadeira a existência dessas divisões na organização de seus antigos cerimoniais. E não resta dúvida, também, de que essas metades antes de adquirirem funções estritamente cerimoniais, tivessem desempenhado importante papel na regulamentação da vida social, particularmente no que se refere à escolha do cônjuge (figura 2).

A êsse respeito — da regulamentação do matrimônio —, Rattray-Hay, interpretando as metades *Sukirikionó* e *Xumonó*, respectivamente como *boa* (good) e *má* (bad), procura dar a seguinte explicação: "Como essas divisões se originaram, não estamos muito aptos a descobrir, ainda que, de algum modo, possamos relacioná-los aos irmãos, o bom e o mau, de sua mitologia. (...) O matrimônio entre essas duas partes era também proibido" — e acrescenta: "Como o atual chefe da aldeia de Bananal assinalou, êle, que era descendente da (metade) *má*, não poderia, segundo a antiga lei, haver se casado com sua mulher, cujos pais são *bons*". E comenta Rattray-Hays: "Estas distinções quebraram-se totalmente durante a última geração e estão agora completamente esquecidas. Excetuando-se seu papel de barreira ao inter-casamento, as duas partes, a *boa*

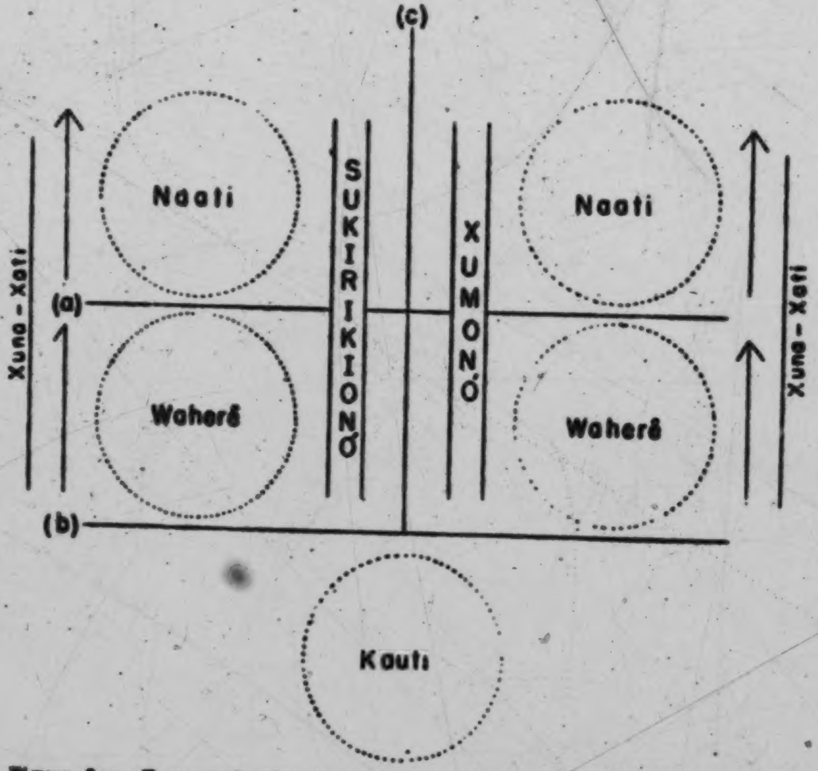


Figura 2 — Esquematização da estrutura social Terêna-Guaná, formada pela superposição de duas sub-estruturas: 1) os têrmos em posição horizontal representam a sub-estrutura tríplice e assimétrica (ver fig. 1); os têrmos em MAIÚSCULAS e em posição perpendicular representam a sub-estrutura dual e simétrica. As linhas seccionais (a), (b) e (c) correspondem a uma compartimentação em cinco partes ou cinco situações possíveis de matrimônio, representadas pelos círculos pontilhados. O dinamismo da estrutura tríplice é devido ao Xuna-Xati, assinalado em posição perpendicular e com setas indicando mobilidade vertical.

e a má, vivem juntas, como uma, e a divisão sòmente transparece durante a grande dança guerreira anual, conhecida como o Cohishotiquipahú..." (72). Sondando a tradição oral dos Terêna, particularmente dos grupos-locais de Buriti, Bananal, Ipegue e Cachoeirinha, pudemos confirmar êsse texto de RATTRAY-HAY, excepção feita aos adjetivos "good" e "bad" atribuídos às metades. Em realidade, *boa* e *má* parece ser muito mais racionalização "piedosa", a respeito das metades, do que uma interpretação objetiva. Preferimos, nesse caso, a "tradução" de OBERG (73), i.é, *Xumonó* como "brava" (gente brava) e *Sukirikionó* como "mansa" (gente mansa), segundo o comportamento divergente que cada uma das metades apresentava nos antigos cerimoniais. Na cerimônia do *Oheokoti*, os *Xumonó* deveriam fazer caçoada e provocação, enquanto os *Sukirikionó* deveriam se manter passivos e fleugmáticos, sem apresentarem qualquer reação.

---

(72) 1928:109.

Ainda quanto à sobrevivência dessas metades, como técnicas de regulamentação da vida cerimonial, é bom sublinhar que a bibliografia se limita a RATTRAY-HAY, e apenas a êsse texto que estamos examinando. Nossas indagações junto aos Terêna de Cachoeirinha, permitem-nos precisar 1905 como o último ano em que as metades teriam atuado integralmente na divisão da comunidade para as festividades então realizadas. Nessas festas se combinavam atividades mágico-religiosas e jogos profanos, da seguinte maneira: depois do cerimonial religioso, do Oheokoti — que descreveremos adiante — aparece um novo personagem, o *Yunakalú*, que é sempre um índio *Xumonó*, todo paramentado e que tem o dever de ir de casa em casa, na aldeia, pedir donativos (principalmente alimentos), acompanhado por uma grande multidão que o auxilia no transporte das coisas recebidas. Usa o *Yunakalú* um bastão com o qual aponta as coisas desejadas, as quais não podem ser negadas pelos donos (74). Em seguida, os alimentos são transportados para o lugar onde se realizará o esperado banquete, após o qual se iniciava o "Tadique" ou Mootó (75). Eram dispostos de um lado os *Xumonó* e, de outro, os *Sukirikionó*, que se defrontavam, em pares, sendo proibido lutarem dois indivíduos de um mesmo bando; à luta dos homens seguia a das mulheres e, como encerramento, a das crianças (76). Já na época em que Rattray-Hay estêve com os Terêna de Bananal, o *Mootó* não era mais realizado, permanecendo apenas o *Kohixoti-kipahé* ou "dança do bate-pau" — como indica o missionário — e, provàvelmente, o *Ivuixotevogomoto* ou "corrida de cavalinhos", ambas as danças registradas em 1896 por Bach e por nós presenciadas em Cachoeirinha. A primeira consistia numa série de evoluções de dois grupos, "Hararà-iti" (vermelho) e "Hononó-iti" (azul), armados de bodoques e bastões, dançando ao som de uma pequena flauta de bambu e de um tambor (77). A segunda, parecendo mais um jôgo do que uma dança, consistia também no confronto de dois grupos, chefiados por seus caciques, montados em perfis de cavalos recortados em couro: o objetivo era enfiar as lanças num pequeno anel suspenso num arco. Tanto numa como noutra dança, contavam-se pontos, o que permitia se saber sempre qual o grupo vencedor.

---

(73) 1948:283; 1949:27.

(74) Talvez venha daí o têrmo tão usado em Bananal, **Maxati-txané**. Os **Naati** jamais poderiam negar qualquer dádiva, com o perigo de perderem o prestígio; o Yunakalú era sempre um **Waberê-Txané**.

(75) Enquanto "Tadique" é um vocábulo Guaikurú, corrente entre a população néobrasileira, "Mootó" é uma palavra Txané dada àquele jôgo pelos Terêna (de Cachoeirinha). Entretanto, Altenfelder colheu um terceiro têrmo, "Tchucutchú", como designativo dêsse jôgo entre os Terêna de Bananal. (Cf. Altenfelder, 1949:364).

Não se pode afirmar com a segurança de Rattray-Hay, no seu texto citado linhas atrás, que a antiga divisão cerimonial, *Xumonó* e *Sukirikionó*, continuasse a regular festas puramente profanas como a "dança do bate-pau" e a "corrida de cavalinhos". Pudemos verificar em Cachoeirinha que para a composição dos grupos "Hararà-iti" e "Hononó-iti" não era respeitada a condição de *Xumonó* ou de *Sukirikionó*. Isso quer dizer que, se essas metades funcionaram na regulamentação do *Kohixoti-kipahé* ao tempo de Rattray-Hay e em Bananal, já na atual Cachoeirinha, em Ipegue e na própria Bananal (aldeias que com certa regularidade ainda organizam tais danças) as metades não mais regulam quer as atividades lúdicas, quer as cerimoniais. Hoje estão elas reduzidas a mera tradição, o que é compreensível considerando-se que teria sido impossível conservarem sua primitiva função

---

(76) Os informantes não puderam nos esclarecer se havia procedência de certas categorias ou classes para o início da luta; não foram além das categorias de idade e de sexo; quanto aos *status*, nada nos puderam adiantar, o que parece comprovar que já em princípios do século a antiga estratificação tinha seus efeitos bastante reduzidos. Para descrições mais completas do "Tadique", ver Altenfelder, 1949:364-365.

(77) A dança consiste em vários movimentos ou quadros, sendo os principais os seguintes: "Isukokoti-kiirí-étakati" (bate a ponta da taboca), "Isukokoti-kukukê" (bate no meio), "Isukokoti-dutiku" (bate nas costas), "Wokoti" (puxa o arco), "Wekooti" (passa por baixo), "Aluókóti" (sobe em cima) e "Hiokexoti-pepe-é-ke" (dançando no toque de tambor).

(reguladora do matrimônio) e mesmo as seguintes (cerimoniais e lúdicas), quando progressivamente se quebrava a antiga estrutura social face ao processo de aculturação, cada vez mais intensificado pelo surgimento de núcleos néobrasileiros nas proximidades das aldeias.

Ainda sôbre a estrutura social, outros aspectos merecem ser apontados. O primeiro se refere à ênfase dada pela tribo na solidariedade do grupo de irmãos e irmãs, obedecendo ao princípio de unidade de grupo de "sibling", formulado por Radcliffe-Brown (78). Analisando-se a terminologia de parentesco dos Terêna, por exemplo, iríamos verificar que os têrmos usados para irmãos (ãs) — seja Ego masculino ou feminino — são extensivos aos primos paralelos e cruzados. A conseqüência seria a impossibilidade do matrimônio no grupo de "sibling", i.é, entre os parentes consanguíneos da geração de Ego, o que constitui uma técnica a mais, além das metades e das camadas, na regulamentação do matrimônio. Isso, aliás, nos permite classificar de "Havaiano" o sistema de parentesco Guaná-Terêna, de acôrdo com Murdock (79), e compreender quão difícil era para a estrutura social tradicional sobreviver, uma vez que ela atomizava o grupo de sorte a impedir ou dificultar sobremaneira o casamento no grupo-local. Isso levava, naturalmente, a uma *exogamia* de grupo-local, vigente enquanto era possível o contato regular entre as antigas aldeias. Com a guerra do Paraguai — como veremos no próximo capítulo —, destruídas essas aldeias e seus habitantes espalhados pelas fazendas que começaram a surgir em grande quantidade, a antiga estrutura não encontrou mais condições para sua sobrevivência. Restaria acentuar ainda a respeito do matrimônio — o seu caráter monogâmico, combinado com poliginia, inclusive em sua forma sororal. Finalmente, podemos dizer que os antigos Guaná teriam sido matrilocais, apesar dos Terêna tenderem a bilocalidade e neolocalidade. Cremos que essas indicações são suficientes para dar uma idéia da estrutura social Guaná-Terêna, antes de terminarmos êsse capítulo com uma ligeira notícia sôbre a superestrutura tradicional.

Para darmos um perfil da religião dos Guaná, os cronistas nos oferecem dados extremamente precários. Informações que datam de meados do século passado, indicam que os Guaná "acreditavam na existência de um grande espírito encarregado de mover o sol" (80), e por êle demonstravam certo respeito (81). Mas bem maior — ainda segundo a mesma fonte — era o respeito que manifestavam pela "pequena constelação que chamavam das sete estrêlas e cuja aparição em determinados pontos do céu era motivo de uma festa anual" (82). Entretanto, não se pode dizer que houvesse um culto dessas entidades, nem do "grande espírito" e muito menos das Plêiades, como é identificada aquela constelação. Aliás, sôbre isso comenta Mentraux que, "entre alguns povos do Chaco, os corpos celestes ou os fenômenos naturais estão personificados e são considerados serviçais ou perigosos, mas não existem provas que lhes sejam tributados um culto regular" (83). E, referindo-se aos Terêna, diz que tais índios "consideravam a volta das Plêiades (sòmente) como um sinal para a execução dos ritos mágicos e para diversas festividades" (84).

---

(78) Cf. 1952:64-67.

(79) Cf. 1961:84. Dadas as características dêste trabalho, não vimos necessidade de publicar e analisar as tábuas de parentesco Terêna. O leitor interessado poderá encontrá-las em Altenfelder, 1949:327-334 e em Oberg, 1949:31.

J. Bach (85) fornece uma descrição muito boa de como se realizavam essas festividades entre os Terêna que visitou em fins do século XIX. Essas cerimônias que parecem entremeadas de rituais religiosos e profanos — como o *Oheokoti*, a que já nos referimos — têm como personagem central o *Koixomuneti* ou médico-feiticeiro, que, manejando um chocalho de cabaça ("Itaaká") e um tufo de penas ("Kipahê"), invoca os espíritos dos mortos ou os *Koipihapati* e por meio dêles realiza curas, acalma as fôrças da natureza e pratica tôda sorte de exorcismos (86).

---

(80) Castelnau, 1949:304.
(81) Idem: 248.
(82) Ibidem.
(83) Alfred Metraux, 1944:294.
(84) Idem:295.
(85) "A única festa religiosa que celebram é a que corresponde à nossa semana santa e à passagem das 7 estrêlas; esta festa dura 7 dias. Em tôdas as aldeias, diante de cada rancho, constróem um teto de duas águas, de palha e de dois metros quadrados por um metro e oitenta centímetros de altura apoiados sôbre bambus. Debaixo dêste teto, fixam uma forquilha de bambu, da qual pendem um penacho e uma cabaça. Vão em grandes turmas, de rancho em rancho, e de meia em meia hora, cantando e fazendo ruído com a cabeça. Ao quarto dia, na madrugada, armam um grande barulho com buzinas, lançam gritos e descarregam com pólvora; é um ruído imponente, tão imponente que até os animais se assustam, acompanhando a música com seus gritos e queixumes. O quinto dia se apresenta um mascarado (o Yuna-kalú-rco) com uma bolsinha na mão, fazendo palhaçadas e pedindo contribuição a todos para grande banquete que todos êles celebram. Acompanhados de música e de tambores e flautas celebram o banquete e bailes, que terminam o sétimo dia com grandes libações" (1916:91).

A importância dessas festividades anuais para a sociedade Terêna — além, naturalmente, de sua *função manifesta* (87) —, transparece quando analisamos o papel daquêle complexo cerimonial na manutenção da solidariedade tribal e no fortalecimento da consciência de grupo, ou, em outras palavras, sua *função latente*. Os preparativos a que a comunidade se lança são tão intensos que exigem a participação da maior parte possível do grupo local e uma harmônica e eficiente divisão de trabalho. Graças à feliz coincidência de CASTELNAU haver passado por uma comunidade Terêna, próxima a Miranda, em maio de 1845, exatamente durante os preparativos daquelas festividades, podemos avaliar o alto significado para o grupo de sua "festa nacional". Escreve o cronista que "fazia um mês que os homens tinham batido a mata à procura de mel com que tôdas as famílias agora se ocupavam em fabricar um licor espirituoso, alma de tôdas as festas" (88). Colhida a matéria prima pelos homens, ficava às mulheres a tarefa de preparar a bebida. Além disso, por "tôdas as casas viam-se mulheres ocupadas nos trabalhos mais diversos, mas sempre tendentes ao mesmo fim" (89). E para nós ficou muito clara a função dessas reuniões anuais, no sentido de vivificar as relações intratribais e preservar a solidariedade social, quando verificamos entre os Terêna modernos que êste é talvez o único momento em que os grupos-locais conseguem reunir de uma só vez todos (ou quase todos) seus componentes. Como o *Oheokoti* — que coincide hoje com a Semana Santa —, apenas as festas juninas têm essa capacidade de reunir o grupo-local, considerando-se a grande mobilidade espacial dos Terêna atuais. Como veremos no capítulo VII, apesar das variações sócio-culturais que iremos encontrar na população Terêna (cap. VI), o poder de atração dêsses cerimoniais é tal que resulta no afastamento da população Terêna de todo trabalho, seja nas fazendas, nas povoações ou cidades da região, seja mesmo em suas próprias aldeias, promovedoras das festas, onde suas atividades se limitam àqueles preparativos.

---

(86) Embora hoje a atividade do **Koixomuneti** seja muito mais limitada e seu prestígio muito menor, nós podemos fazer idéia de sua importância nos grupos Guaná, notadamente nos Terêna, quando examinamos certos mitos, como o "Ivolóneti". (Cf. Altenfelder, 1949).

(87) Os conceitos de função-manifesta e função-latente, estão sendo usados segundo Robert Merton (1951:61-64).

(88) 1949, II:303.

(89) E continua o cronista: "Umas cosem contas de vidro em panos raiados em algodão, outras cortam e arranjam as penas vermelhas com que fazem ornatos para a cabeça; outras ainda desenham no corpo de seus maridos delicadas pinturas, quando êles próprios não se encarregam de se sarapintar" (1949, II:304).

Por ora, é suficiente aceitarmos a idéia de que a conduta religiosa Terêna-Guaná tradicional se caracteriza, em suas linhas básicas, pela obediência a um padrão próprio à área cultural do Chaco (90). Aliás, isso não se limita à religião, mas pode ser estendido à mitologia. E a êsse respeito, comenta Baldus que o complexo mitológico Terêna, hoje transformado num conjunto de lendas, bem evidencia sua origem chaquenha, assinalando, ainda, ser significativo o fato do *Handbook of South American Indians* incluir aquêles índios nas tribos chaquenhas (91).

Tomemos como ilustração, e analisemos em têrmos da cultura total, o mito do herói civilizador *Yurikovuvakái*, que tirou os Terêna do fundo da terra e lhes deu o fogo, bem como todos os instrumentos necessários a sua sobrevivência em cima da terra. Quanto a origem de *Yurikovuvakái* — que aqui nos interessa especialmente — conta o mito, segundo uma versão de Baldus, que "antigamente Orekajuvakái eram um só e quando moço a sua mãe ficou brava pois Orekajuvakái não queria ir junto com ela à roça, foi à roça, tirou foice e cortou com ela Orekajakái em dois pedaços. O pedaço da cintura para cima ficou gente, e a outra metade gente também (92).

Comenta Baldus a êsse respeito que "os Kaduveo, tribo guaikuru vizinha dos Tereno e como êstes provenientes do Chaco, têm uma lenda na qual u'a mulher corta seu filho em dois pedaços, formando-se de cada um dos pedaços uma criança e tendo ambas as crianças um nome só, a saber *Nareatedi*" (93). A versão por nós obtida, da bôca de um velho informante Terêna, de Cachoeirinha, apresenta *Yurikovuvakái* como tendo um irmão de nome *Taipuvukê*, um pouco inferior a êle; "um dia começaram a cortar nuvem para matar todos porque não queriam que nós vivêssemos; mas quanto mais cortavam, mais a nuvem crescia. Então os dois largaram de cortar, porque se cançaram, e cada um tomou o seu rumo". Parece que estamos diante de um mito que concilia as diferentes histórias que vizam apresentar distintos aspectos ou temperamentos dos gêmeos míticos, e que, segundo Rattray-Hay (94), como vimos, explicariam a conduta divergente das metades *Xumonó* e *Sukirikionó*. Comparem-se as figuras de *Taipuvuké* e de *Yurikoyuvakái* (da nossa versão) com a de *Pitanoé*, apresentado por Baldus como o herói-civilizador, do tipo malicioso, "que deu aos antepassados não só a semente de uma leguminosa cujas vagens têm grande importância na alimentação dos Tereno, mas também um embrulho em que não havia outra coisa senão mosquito-pólvora, tendo sido, além disso, êle quem tentava derrubar as nuvens cortando-as a machado" (95). Não há dúvida que *Pitanoé* e *Taipuyukê* são a mesma personagem mítica, enquanto expressam a face maliciosa, irreverente e agressiva do herói-civilizador *Yurikoyuvakái*.

---

(90) "The cerimonial life of the "Tereno" and probably of all "Guaná" also was particularly intense when the new year began. It is difficult to ascertain wheter these Indians adopted the "Mbya" rites and added a few traditional elements of their own, or whether cerimonies already present in their own earlier culture corresponded to the Pleiades of the "Mbaya" (Metraux, 1946:257).

(91) 1950:217.

(92) 1950:218.

(93) 1950:222.

Taipuyukê (ou *Pitanoé*) e *Yurikoyuvakái*, ambos, por suas divergentes qualidades, os ancestrais míticos respectivamente das "moities" *Xumonó* e *Sukirikionó*, parecem refletir, por outro lado, uma ligeira superioridade de uma sôbre a outra, especificamente dos *Sukirikionó* sôbre os *Xumonó*. A versão colhida por Altenfelder Silva, nesse sentido, é bastante conclusiva: "No princípio havia um único *Yurikoyuvakái* que vivia com sua irmã *Livetchetchevena*. *Yurikoyuvakái* cortava o raio do mundo. Sua irmã plantou uma árvore, e quando esta frutificou, *Yurikoyuvakái* roubou o fruto. *Livetchetchevena* zangou-se e cortou-o pelo meio. Da parte de cima cresceu um *Yurikoyuvakái*; da parte de baixo cresceu outro. Mas o primeiro era quem mandava" (96). Como se vê, apesar das variações encontradas ao compararmos as versões, verifica-se sempre, de um modo ou de outro, uma superioridade de um gêmeo sôbre o outro. Se isso exprime que um dia as metades chegaram a manter relações assimétricas entre si, não cerimoniais, é uma hipótese que não estamos em condições de formular, embora nas conversas que mantivemos com alguns informantes Terêna, a êsse respeito, a impressão que elas nos deixaram foi que os *Sukirikionó* eram considerados ligeiramente superiores aos *Xumonó*. Isso, entretanto, parece ser uma projeção dos papéis desempenhados por ambas as metades nas festividades ligadas ao *Oheokoti* e reexaminados pelo Terêna "catequisado" à luz da moral cristã, diante da idéia de uma metade "boa" e outra "má".

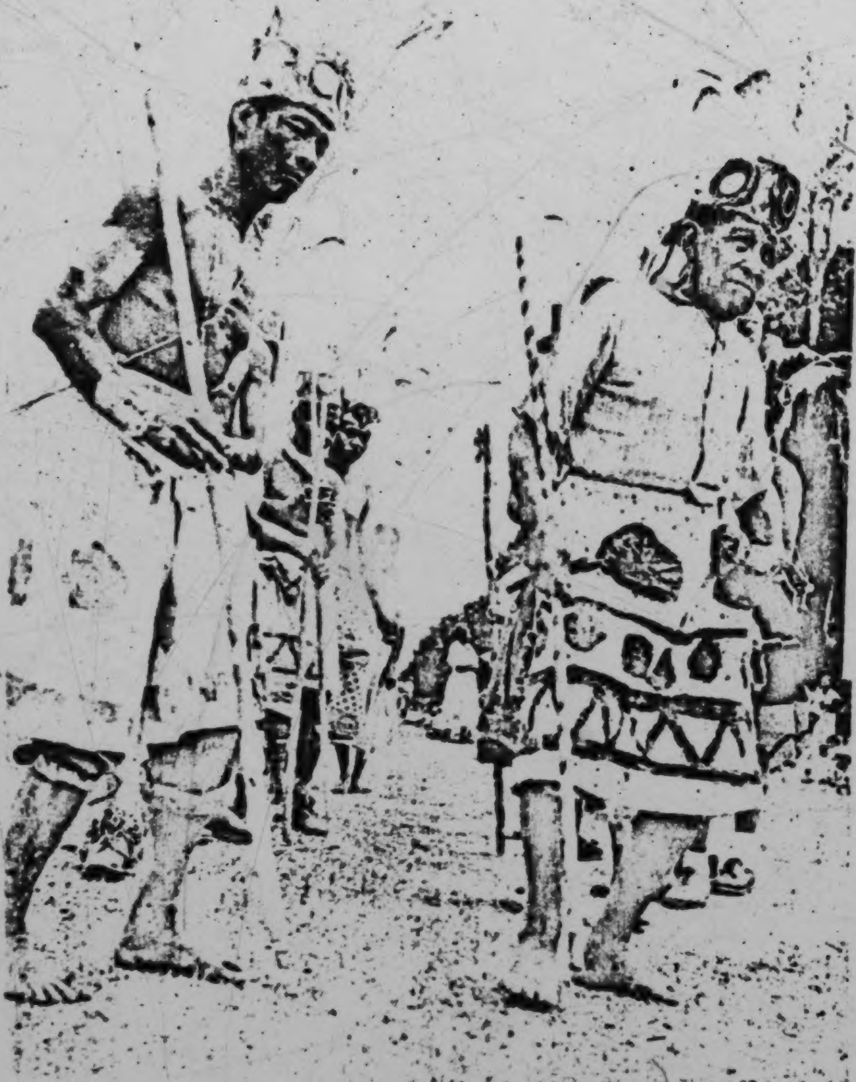
---

(94) 1928:109.
(95) 1950:224.
(96) 1949:349.

Outros mitos ainda, e algumas versões, poderiam ser analisadas neste trabalho, graças à relativamente boa e moderna bibliografia existente e ao material que colhemos no campo. Todavia, cremos que estaríamos saindo dos propósitos dêste capítulo que é o de dar o perfil ou uma simples caracterização da cultura tradicional, entendendo-se por isso, aquela vigente ao tempo do Chaco. Ficaremos satisfeitos se, com êste capítulo, conseguimos fornecer ao leitor uma idéia precisa, embora sumária, da cultura dos antigos Terêna-Guaná, por meio da qual possa êle entender as mudanças operadas numa população tribal em contato com uma sociedade em expansão e tècnicamente superior.

[facing p 55-A]

Cena do "Bate-Pau". (Cachoeirinha, 1955)



Cena de "Bate-Pau", onde aparecem os dois grupos, *Harara-Iti e Hononé-Iti*, tendo a frente seus respectivos "Caciques". (Cachoeirinha, 1955)

[facing P. 55-B]

IV — HISTÓRIA DAS RELAÇÕES INTERÉTNICAS

Em fins do século XVIII, com a passagem dos grupos Guaná para as margens orientais do Rio Paraguai, a região sul de Mato Grosso começava a ser invadida por uma onda pastoril que se formou entre os Rios Paranaíba e Grande, no lugar hoje conhecido por Triângulo Mineiro. Esta, pode-se dizer, foi a primeira onda realmente de ocupação das terras do sudoeste brasileiro. Até então, apenas as bandeiras haviam penetrado naquele território, ou para prear índios ou para atravessar a região rumo ao legendário império incaico (97). A ocupação dessa área pelos bandeirantes nunca teve um sentido civilizador, i.é, jamais os bandeirantes se instalaram para desenvolver nela alguma atividade produtiva; e, se de um lado, como demonstra o escritor MARIO MONTEIRO DE ALMEIDA (98), levaram as fronteiras do Brasil até a bacia do Paraguai, doutro lado submeteram as populações indígenas a um ponderável desgaste. Da luta que se desenvolveu entre os "paulistas" e os jesuítas e espanhóis, para a ampliação de seus impérios, o índio levou o pior: envolvido por uns e por outros, lutando muitas vêzes entre si, foi o mais espoliado, de seus bens, de suas terras e de sua gente. A onda pastoril entretanto viria a se constituir numa ocupação mais produtiva, apesar de também representar uma constante ameaça para os grupos tribais que se antepunham em seu caminho.

---

(97) "No começo do século XVIII, amiudaram-se, então, as incursões paulistas pelas terras sulinas de Mato Grosso, onde vasculharam o recesso da mesopotânia do Alto Paraná e Paraguai, à busca de metais, já a região relativamente escassa de aborígines capturáveis" (Mario Monteiro de Almeida, 1951:60).

(98) "Durante anos sucessivos permaneceram os paulistas nos campos de Vacaria e nos de Xeres. Ali, naqueles campos, os componentes de uma bandeira chefiada por Salvador Moreira, fundaram arraial e estabeleceram cultura de manutenção. Por volta de 1680, Braz Moreira, irmão daquele chefe bandeiramente, insubordinou-se, juntamente com alguns sorocabanos, reclamando providências punitivas. Contra o insubordinado foi lavrado ato, em data de 28 de julho daquele ano por indisciplina, no próprio arraial. O incidente, documentado pelo escrivão Antônio Alvares Maciel, expressava, para registro histórico, a existência de posse efetiva das glebas de Vacaria pelos bandeirantes (o grifo é nosso). Na região subserrana do Mbotetei (Miranda), Pascoal Moreira e André Zuniga, no decurso de três lustros, entre 1678 e 1695, se haviam mantido em seus campos empaliçados com a sua frota de canoas em tráfego de prêa. Firmava-se o 'uti-possidetis' luso nessas glebas" (o.c., p. 49).

[P.56 is blank]

Esclareça-se que estamos falando de uma onda pastoril específica, de caráter nacional e que representa a natural expansão da sociedade neo-brasileira. Não há dúvida que a área formada pelos afluentes da margem esquerda do Paraguai (mesmo onde é hoje território brasileiro), estava parcialmente ocupada por gado, principalmente gado "baguá", aquêle mesmo gado vaccum e cavalar, cujas primeiras cabeças foram trazidas por D. ALVAR NUNES CABEÇA DE VACA, em 1543; e os assaltos a que ficavam sujeitos pelas sortidas dos Guaikurú, estimulavam a chacina dêstes pelos espanhóis, donos virtuais daqueles rebanhos (99). Sòmente depois da guerra do Paraguai é que aquela área começaria a ser ocupada pela onda pastoril proveniente do "triângulo mineiro".

NELSON WERNECK SODRÉ mostra, numa análise segura, essa penetração: "Ao longo do vale do rio nacional (o S. Francisco) deparou-se o contacto frizante de vaqueiros e bandeirantes. Uns iam em busca de ouro e no sentido do norte. Outros vinham em procura de pastagens e no sentido do sul. Minas Gerais, já erigida em capitania, desmembrada de São Paulo, seria um grande centro distribuidor, uma notável condensação de populações e rebanhos. (...) Vadeando o primeiro dos formadores do Paraná, os rebanhos penetraram, em fins do III século, nas terras do Oeste. Estava iniciada a conquista pastoril que se estenderia, sem contrastes, por quase todo o território conhecido no ciclo bandeirantes e no ciclo das monções e a cuja conquista e expansão

---

(99) Relata-nos Ricardo Franco de Almeida Serra a intensidade da chacina levada a efeito pelos espanhóis entre os Guaikurú. Narra o cronista que de 1793 até 1803, data em que escreveu, os Guaikurú faziam estragos na proporção em que os espanhóis avançavam com suas fazendas, levando-as a recuar ou mesmo destruindo-as e entrando de posse de vinte mil cavalos, algumas vacas, etc. Organizaram então os espanhóis duas expedições de chacina em 1796, matando o célebre 'capitão' Guaikurú Queimá, mais dez 'capitães' e 300 índios; em 1797, outra ainda maior comandada pelo Cel. José Espinola, levando-os até o rio Mondego e retomando seis mil animais — o que demonstra, ainda, o grande rebanho que êsses índios chegavam a possuir. (Cf. 1850(b):383).

pastoril daria novas linhas, na sua marcha permanente" (100). Mas a região pròpriamente ocupada pelos Guaná — denominada na época Itatins — receberia quase que simultâneamente dois contingentes humanos, de procedência distinta; e pode-se dizer mesmo que êste encontro representou o ponto final da penetração pastoril, i.é, o ponto de encontro de dois segmentos de uma mesma fronteira, procedente do nordeste e canalizada pelo funil formado pelos Rios Parnaíba e Grande: enquanto um segmento descia rumo sul, vadeando o Rio Paraná e penetrando na região de campos bons denominada Vacaria, outra seguia em direção oeste, até Coxim, para receber provàvelmente elementos cuiabanos, e fechar o círculo na região dos rios Taquari e Miranda (101). Acreditamos que sòmente em meados do século XIX, pouco antes da guerra do Paraguai, é que os Guaná teriam sentido mesmo as conseqüências dessa fronteira pastoril. Até então, o grosso do gado regional — como dissemos — seria proveniente do Paraguai. E é lícito de se supor que essa onda não tenha apresentado índice demográfico favorável para fixar-se: o tamanho das glebas e a mobilidade extrema da pecuária, somada a uma população rarefeita, dificilmente apresentaria condições para estabelecer-se com preocupações "latifundiárias" (102). Parece que a técnica mais adequada se constituía na criação de "retiros", mais ou menos improvisados, numa tentativa de se acomodar à mobilidade e inconstância de um rebanho sempre em busca de novas e melhores pastagens.

---

(100) 1941:58-59. Em 1837, em discurso pronunciado na abertura da Assembléia Legislativa da Província de Mato Grosso, José Antônia Pimenta Bueno falava: "O comêço da abertura da estrada do Pequeri tem sido para nós o comêço da entrada de povoadores, que de cada vez mais receberemos, vindos da Província de Minas Gerais, onde êles não acham as férteis e despovoadas campanhas que aqui os prendem com vantagem sua e nossa" (1840:170-71).

(101) "Durante dezenas de anos, as antigas regiões do Taquari e do Miranda, esta outrora **campos de Xeres**, desde as ribeiras fluviais às margens do Apa, como o planalto do Vacaria, anteriormente **llanos de Yguarí**, espraiando-se até o Iguatemi, havia permanecido no estado natural de incultura, entregues ao domínio exclusivo do íncola. — A margem direita do Miranda, na sucessão dos anos, desde sua fundação, em 1797, apenas sobrexistia o presídio homônimo, em tôrno do qual se agrupavam algumas aldeias de Guanás, quiniquinaus e guaxis. — Na região do Vacaria, os formosos campos de forragem nativa se alongavam a perder de vista, como um oceano verde de suaves ondulações, com pequenas manchas de capões... No decurso de muitos anos êsses campos ficariam isolados da civilização. — Em época simultânea, no decurso do terceiro decênio (do século XIX) às margens do Parnaíba e nos vales dos tributários do rio Paraguai, teve início o povoamento dessas vastas terras insuladas no recesso do Brasil" (Mário Monteiro de Almeida, o.c., p. 227-228). Ver, ainda, Nelson Werneck Sodré, o.c., p. 59-60).

(102) É o seguinte o depoimento de João Henrique Elliot que em 1844, passava pela região: "Todo o terreno desde aqui (forte de Miranda) até a serra do Maracaju na distância de vinte e quatro léguas é uma continuada planície de campo limpo, e poucos capões de mato; tem quantidade imensa de veados e avestruzes, mas por ora poucos moradores" (1948:168).

Foi com o aparecimento de uma segunda onda humana, que a região dos Guaná, especialmente aquela entre os rios Miranda e Aquidauana, passaria a fixar uma população sensivelmente incrementada. Como demonstra Werneck Sodré (103), foi com o término da guerra do Paraguai e, portanto, depois de 1869 que uma parte ponderável do exército brasileiro, desmobilizado naquelas áreas, teria preferido lá permanecer, em lugar de retornar às terras de origem. Indica aquêle autor que êsses elementos, em sua grande maioria, provinham do nordeste e da Bahia, de lugares onde as populações rurais se caracterizavam por sua constante migração. E, se êsses contingentes dos desmobilizados começavam a ocupar a região com típicas fazendas, deve-se considerar também a penetração de elementos paraguaios, que em grande número, findo o conflito, começaram a entrar num território de perspectivas econômicas mais ricas e onde êles conseguiriam obter melhores situações do que lhes poderia oferecer um Paraguai, gasto e derrotado (104). Como veremos adiante, mais do que a guerra em si mesma, foi essa segunda onda humana que, como sua conseqüência, iria proporcionar aos grupos Guaná e, especialmente aos Terêna, uma nova situação de conseqüências dramáticas para êles, porquanto determinou o engajamento dessas populações a uma economia de caráter escravajista. A êsse período referem-se os Terêna modernos como ao "tempo do cativeiro" (105).

---

(103) "Concluída a guerra, e concluída às beiras do Oeste, no anfiteatro Cerro-Corá, com o episódio derradeiro das margens do Aquidabã, a província teria, em seu território, levas apreciáveis de soldados arregimetnados para sua defesa, já empregados na retomada de Corumbá, a antiga Albuquerque, e na limpeza do território antes invadido pelas fôrças inimigas. Muitos dêsses elementos eram constituídos por gente vinda de outras paragens do Brasil, nos batalhões formados em províncias estranhas. — Concluída a luta, iniciou-se a desmobilização. E a desmobilização teria a conseqüência curiosa, a de contribuir para a fixação, nas terras do Oeste, dos elementos que a haviam percorrido para os misteres da guerra. Quando a obra de delimitação fronteiriça termina, apreciáveis grupos de antigos soldados vão se deixando ficar por ali". (O.c., p. 101).

(104) "Exausto do esfôrço despendido, que fôra formidável, e desolado pelas conseqüências de uma luta em que se empenhara a fundo, o Paraguai iniciaria a infiltração de elementos seus nas terras do Oeste. Tudo concorria para tal. Elas lhes pertenciam no modo de ver que adotaram. Haviam transitado por elas, anteriormente. Conheciam-nas. O divórcio das fronteiras, definitivamente estabelecidas, ao longo da serrania do Maracaju e das águas do Apa, para seguir as do Paraguai, não era impedimento ponderável" (ibidem). E mais adiante escreve o Autor: "quebracho, erva mate e gado foram os três motivos propulsores da expansão húmana no sul matogrossense, expansão orientada do Paraguai" (idem, p. 108). Aliás, a existência dessa infiltração é que nos vai fazer compreender a grande influência paraguaia nos costumes indígenas e neobrasileiros regionais.

A terceira onda humana e, podemos dizer, ainda contemporânea, teve seu início com a ligação São Paulo-Pôrto Esperança pela Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (NOB). Sua construção, começada em 1905, em Bauru, e em 1908, em Pôrto Esperança, só foi completada em 1914, quando os trilhos provenientes do ocidente e do oriente se encontraram (106). As possibilidades de desenvolvimento econômico da região aumentaram bastante e passaram com isso a atrair contingentes humanos cada vez maiores. E, se é certo que o progresso que a Estrada de Ferro levou ao noroeste paulista nunca pôde comparar-se àquele levado às terras matogrossenses, não é menos certo dizer-se que a NOB propiciou o surgimento de uma nova onda humana, cuja característica de continuidade e estabilidade trouxe a Mato Grosso as sementes de um progresso que até hoje estamos presenciando. O incremento econômico e demográfico que a NOB levou a Mato Grosso mudou a paisagem urbana regional, estimulou a criação de novos núcleos populacionais — que iam nascendo às margens da estrada —, e impôs assim um caráter especial à configuração indígena daquela estensa área do Brasil meridional (107).

---

(105) Essa situação de cativeiro, perdurou até princípios dêste século, quando em 1904 Rondon, construindo as linhas telegráficas e Estratégicas, passou por lá e forçou a libertação daqueles índios — muitos dos quais trabalharam na edificação da linha —, libertação esta- consumada com a criação do Serviço de Proteção aos Índios, em 1910 (cf. missão Rondon, 1949:82-83).

(106) Cf. Fernando de Azevedo, 1950:127-128.

(107) "No entanto, se em Mato Grosso a via férrea não determinou a metamorfose operada na zona paulista, não deixou de influir sôbre o povoamento e a transformação no interior das vilas e cidades, ao longo da estrada, como Três Lagôas (em 1940, com 5.154 hab.), Campo Grande, o centro tradicional do comércio de gado do sul matogrossense (já com 23.054 habitantes, em 1940), Aquidauna (com 5.773) e outras, mesmo além da ponta dos trilhos, servidas pela navegação fluvial, como Corumbá (13.319 habitantes em 1940), que passaram a prosperar com a introdução do novo meio de transporte, levando à decadência pequenos centros urbanos em proveito das maiores aglomerações ao longo da linha férrea. Para se ter uma idéia do impulso que tomou, em um quarto de século, de 1914 a 1940, o povoamento dessas regiões, bastará observar que a população dos quatro municípios, de Três Lagoas (15.378 hab.), Campo Grande (49.629), Aquidauana (20.949) e Miranda (14.126) ascendeu, nesse período, a mais de cem mil habitantes ou mais do quíntuplo da população estimada antes da construção da Estrada de Ferro" (Fernando de Azevedo, 1950:131-132).

A importância dêsses núcleos para a população Terêna (108), não é demais assinalar: êsses povoados neobrasileiros passaram a se constituir em focos mais poderosos de atração dos Terêna e, conseqüentemente, a agir mais intensamente como agências de mudança cultural. Nesse sentido, são muito ilustrativas as relações entre Miranda e as aldeias Cachoeirinha, Passarinho, Moreira e Lalima (principalmente esta última) ou entre Aquidauana e as comunidades Terêna de Limão Verde e Aldeinha. Nos próximos capítulos veremos mais detidamente a influência dessas cidades no estilo de vida dos componentes daquelas comunidades indígenas. Por ora, passemos a analisar — tendo por base os cronistas — a natureza dos contatos que se estabeleceram entre essas ondas de penetração da nossa sociedade e a população Terêna regional.

A rigor, as primeiras referências, que temos sôbre os Terêna, são devidas a Sanches Labrador que nos indica já haverem êles, naquela época (meados do século XVIII), recebido em suas aldeias um padre jesuíta (109). Eram, até êsse tempo, dos grupos Guaná o mais isolado. Segundo Azara — que ainda nesse século obteve informações sôbre êles — os Terêna estariam representados por dois bandos, um ainda vivendo no Chaco, próximo aos Kinikináu, outro "a leste do rio Paraguai, sob o paralelo 21° graus, sôbre uma cadeia de pequenas montanhas que denominavam "Echatiyá", a leste de uma outra chamada "Nogoná" (110). Todavia, não podemos saber qual dêsses grupos teria recebido o missionário ou se, na época a que se referiram os informantes Terêna (cf. nota 109) todos êles ainda estariam no Chaco — o que parece ser mais provável. Ainda no século XVIII, no seu final, há uma informação devida à Alexandre Rodrigues Ferreira segundo a qual uma aldeia Guaná teria sido visitada por um religioso (111); o referido grupo-local visitado dificilmente seria Terêna, mas, com tôda probabilidade, um sub-grupo "Echoaladi" ou "Echoarana". A se basear na crônica setecentista, o contato que os Terêna tiveram com misisonários católicos foi quase nulo, de muito pouca expressão para a cultura tribal, ao contrário de outros grupos Guaná (como os Layâna e os Exoaladi) bastante referidos por Labrador e Azara. Mas, mesmo no século seguinte, os dados, deixados pelos cronistas a respeito do trabalho missionário com os Terêna, não demonstram que o proselitismo religioso tenha se intensificado: Joaquim Alves Ferreira, em meados do século, referindo-se genèricamente aos Guaná, diz que tais índios estavam "em estado de se curarem de sua educação intelectual e religiosa" (112) e sugere ser muito conveniente — para uma política de integração dêsses grupos à nacionalidade — "que entre êles fôssem residir missionários" (113); vinte anos depois, o Visconde de Taunay convivendo com os índios Guaná da região de Miranda, escreveria que tais índios viviam na "maior ignorância e indiferença, em matéria de religião" (114). Êsses depoimentos servem para demonstrar que se os demais grupos Guaná já não tinham recebido uma catequese efetiva, muito menos os Terêna — omitidos freqüentemente pela crônica setecentista e oitocentista — teriam sofrido um proselitismo mais eficiente.

---

(108) Dos grupos Guaná, além dos Terêna, que sobreviveu, como grupo, até a primeira década dêste século, foram os Kinikináu, que até 1908 tinham uma aldeia junto ao rio Agaxi. Em 1925 não havia lá mais de 15 indivíduos, destribalizados, e de mudança para Lalima.

(109) "Na povoação dos Chanás encontrei dois homens que estavam com suas mulheres e filhos, todos Terênas e irmãos dos Chanás. Anotei a língua do seu país. Perguntei-lhes se tinham notícia de que houvessem cristãos próximos de suas terras, terras, ou se haviam chegado a elas? Responderam que sim... e que em tempos passados haviam estado próximos de sua terra: e indicando os Guaranís que estavam presentes, acrescentaram: vinham vestidos como estes, e com colares (rosários) como aqueles ao pescoço. Ocorreria isto quando o Venerável Padre Castanhares com os indios Zamucos deixou-se ver próximo à povoação dos Terenas, ou, como êles se chamam a si próprios, Telenoé". (1910, II:274-75).

(110) 1809, II: 87.

O próprio Taunay nos dá uma informação bastante preciosa sôbre os Terêna. Diz êle, comentando o papel dos caciques nas comunidades Guaná, que "os grupos da região pouco ligam aos chefes, sòmente os terenas respeitam seus maiorais" (115). Êsse depoimento nos indica que dentre os demais grupos Guaná, parece que sòmente os Terêna conservavam mais ou menos intacta sua cultura tradicional, particularmente sua estrutura social. Daí concluir-se que as mudanças que ocorreram e que ainda ocorreriam nas comunidades Terêna seriam devidas antes ao contato contínuo e sistemático com a população regional — que a partir da guerra do Paraguai tenderia a aumentar, como vimos, devido à desmobilização — do que com as agências de proselitismo religioso, conscientemente voltadas para a transformação do estilo de vida tribal. Parece que a influência missionária na cultura Terêna é um fenômeno mais recente, como tentaremos demonstrar no capítulo VI (116). Basta-nos concluir, por ora, que aquela influência se teria feito sentir muito mais através dos demais sub-grupos Guaná — como os Layâna e os Exoaladi —, filtrada por êstes, do que pelo contato direto dos missionários com comunidades Terêna: a crônica mostra exaustivamente a intensidade do contato daqueles dois subgrupos não só com missionários como, principalmente, com a população regional que nem sempre os distinguia, identificando-os com freqüência pelo nome genérico de "Guanás" (117).

---

(111) Relata Rodrigues Ferreira que o Padre João Joseph Gomes da Costa, com uma escolta de 45 praças, "saiu a 13 de fevereiro próximo passado (1791), e tendo navegado água abaixo dois dias e meio de viagem, desembarcou em um porto da margem oriental do rio (Paraguai), onde montou a cavalo e seguiu viagem pela terra dentro, cousa de ¼ de légua, e alí achou o primeiro alojamento. Dalí marchou 8 léguas a leste, até onde estava o segundo, que se denominava dos Guimarães. Andadas mais 5 léguas ao mesmo rumo, chegou ao terceiro, que era dos Guaicurus" (Ms., fls. 3 e 4).

(112) 1905: 83.

(113) 1906: 92.

(114) 1931: 21; "A catequese acha-se muito atrazada ainda e tem sido mal dirigida. Poucos Kinikináus conhecem a significação da cruz e sòmente alguns Guanás recitam as nossas preces" (ibidem).

---

(115) 1931: 46.

(116) "Para a cultura guaná, naturalmente — escreve Max Schmidt — deve ter tido grande influência o longo contato mantido (desde a metade do século XVIII), segundo Camaño, com missões jesuítas. Apesar dos jesuítas, a princípio, só terem tido contato com os grupos guaná ocidentais, os chamados chaná, certamente sua influência se estendeu aos demais grupos, do que resultou a perda de grande parte da cultura tradicional. Após uma longa interrupção destas relações, ao tempo das incursões paulistas, no ano de 1761 o padre José Sanches Labrador visitou novamente, pela primeira vez, os guaná, mais precisamente os chaná. Com o padre Don Manuel Duran foi feita uma tentativa de criar uma missão duradoura entre os guaná, que sempre mostraram boa receptividade. Estas tentativas, porém, resultaram infrutíferas devido à expulsão dos jesuítas, em 1767. Dois anos mais tarde, nova tentativa foi feita para levar avante a obra missionária, por monges franciscanos; a falta de meios, todavia, levou-os a desistir em 1772". (1903:326-327). Vê-se por aí que a própria atividade missionária nunca teve a continuidade necessária para determinar uma mudança expressiva nos grupos Terêna, quando se sabe que os demais grupos Guaná, apesar do contato mais intenso que tiveram, não não chegaram a apresentar uma mudança radical nos três primeiros séculos.

(117) A única referência que conhecemos sôbre o trabalho missionário em relação a outro grupo Guaná, é a de Taunay (1863-64) sôbre os Kinikináu "O aldeiamento modêlo no Baixo Paraguay era incontestàvelmente o do Matto Grande ou do Bom Sucesso, perto de Albuquerque, onde os Kinikináus debaixo da paternal e inteligente direção do virtuosíssimo missionário, Frei Mariano de Bagnania, apresentaram os frutos valiosos da catequese bem inspirada". (1931: 19-21).

Essa população neobrasileira, embora ainda muito rarefeita antes da guerra com o Paraguai, já mantinha relações de ordem econômica com os Guaná — e bastante importantes, a se julgar pelas informações que Elliot, Leverger e Alves Ferreira nos deixaram. Os três depoimentos circunscrevem-se à década dos 40, do século XIX, e nos revelam os Layâna, os Exoaladi ("Guanás") e os Kinikináu desempenhado um papel muito mais decisivo na economia regional, ao contrário dos Terêna aparentemente mais isolados e, talvez, porisso, mais arredios. Enquanto mostram os Layâna vivendo como agregados nas fazendas circunvizinhas (118) e os "Guanás" (119) e os Kinikináu (120) abastecendo de víveres a população neobrasileira, omitem os Terêna de um papel mais definido no comércio regional.

Torna-se difícil precisar o grau dêsses contatos entre índios e "civilizados" — sejam relações do tipo catequese, sejam do tipo comercial —, mas por outro lado pode-se inferir com relativa segurança a intensidade maior ou menor que os citados subgrupos Guaná, comparativamente, mantinham com a população regional. A prioridade de contato que uns grupos em relação a outros mantinham com a sociedade nacional ou com as Missões, nos permite julgar os Terêna como aquêles índios mais retraídos ao contato, seguidos pelos Kinikináu e, finalmente — entre os grupos que atravessaram o rio Paraguai —, pelos Exoaladi ("Guanás") e pelos Layâna.

Tomemos o episódio da guerra do Paraguai e analisemos a participação nesse conflito dos grupos Guaná. Escreve Taunay — seu principal cronista — que os "guanás, kinikináus e laianos ùltimamente se uniram com a população fugitiva (de Miranda, rumo à serra do Maracaju); e os terenas isolaram-se e os cadiuéus assumiram atitude infensa a qualquer branco, ora atacando os paraguaios na linha do Apa, ora assassinando famílias inteiras...no Bonito. Foram os kinikináus os primeiros que subiram a serra do Maracaju, pelo lado aliás mais íngreme e se estabeleceram na belíssima chapada que coroa aquela serra..." (121). E noutro lugar, diz êle: "Os guanás, kinikináus e laianos mostravam a sua solidariedade para conosco; ao passo que os terenas de longe nos observavam esquivos" (122). Como se vê, aí também, i.é no episódio da guerra do Paraguai, quando tôda a população regional procurava unir-se para defender-se do inimigo comum (pois a todos os paraguaios atacavam), os Terêna continuavam a manter-se afastados, buscando um isolamento não mais possível. Só depois de algum tempo, numa guerra que levaria cinco anos, acabaram os Terêna juntando-se à população fugitiva e participando, enfim, das lides guerreiras (123).

---

(118) "Os laianas vivem como agregados ou camaradas nas fazendas vizinhas; além desses há alguns Guaicurus e Guachins". (Elliot, 1870: 172).

(119) "As suas colheitas (dos "Guanás") não só chegam para seu consumo, como que lhes restam um excedente que vendem a dinheiro ou permutam..." (1870: 83). Também "muito dêles se ajustam para serviços de tôda espécie em diversos pontos da Província e mormente para a navegação fluvial". (ibidem). O que demonstra ainda, por parte dos "Guanás" uma participação no mercado de trabalho regional.

(120) "Os quiquinaus, em número de mais de 800 indivíduos, formam uma aldeia no mencionado Mato Grande, 3 léguas ao N.O. de Albuquerque. Ocupam-se de lavoura, e abastecem essa parte de nossa fronteira de farinha de mandioca e feijão". (Leverger, 1862: 222).

Aliás, as conseqüências que a guerra do Paraguai teve na dispersão dos Terêna numa extensa área que vai do rio Miranda até o Brilhante, às nascentes do Vacaria e ao vale do Dourado, serão tratadas no capítulo seguinte. É necessário apenas ter-se em mente que aquêle conflito representou, além de um fator ponderável à mobilidade dos Terêna, uma experiência que ficou gravada profundamente na memória tribal, constituindo-se, pode-se dizer, na *fase heróica* de um povo pacífico por natureza; proporcionou-lhes uma tomada de consciência de seus direitos sôbre o território que ocupam, como pudemos verificar ao ouvir os discursos do chefe Terêna da aldeia de Cachoeirinha, cujos temas principais eram o *cativeiro* e a *guerra do Paraguai*: sôbre êsse último tema, dizia o "Capitão" Timóteo que êles, os Terêna, haviam lutado lado a lado das fôrças brasileiras em defesa de suas terras e que, por isso, a elas tinham direito. E seja dito que êsses discursos eram proferidos em ocasiões solenes, como em "Finados" (como presenciamos) e nos cerimoniais do mês de maio (anunciados pelo aparecimento das Plêiades), isto é, nas principais festividades de culto aos mortos; mas tais temas — incluindo o *cativeiro* — não se limitavam a estar presentes nos discursos: todos os informantes idosos que entrevistamos a êles se referiam, entre pesarosos e reivindicativos. O que vem mostrar a importância daquelas experiências, na medida em que caracterizam a "historicidade" Terêna, para usarmos uma expressão que serve para designar a auto-consciência que um povo tem de sua história (124).

---

(121) 1948: 208.

(122) 1931: 209.

(123) "Nos diversos acampamentos da serra (do Maracaju) construiram-se ranchos vastos e cômodos, e, pouco a pouco, regularizou-se o modo de viver daquelas colônias hibridas de brasileiro civilizados e índios, sôbretudo kinikináus, a que se haviam agregado guanás, terenas e laianos" (Taunay, 1931: 35; cf. também p. 33, sôbre a participação dêsses índios nas guerrilhas que então se processavam).

Outro episódio relevante, na história das relações entre os Terêna e a nossa sociedade, constituiu-se na passagem de RONDON pela região em que êles se achavam distribuídos, numa situação de extrema dependência dos grandes fazendeiros e "coronéis" circunvizinhos (125). À frente da Comissão das Linhas Telegráficas — que tinha por tarefa ligar a Capital às regiões meridionais de Mato Grosso —, Rondon cuidava também das populações indígenas que ia encontrando por onde passava fincando os postes telegráficos. Assim observa êle que, na construção do ramal de Miranda, "a linha cruzou justamente a antiga aldeia dos Quiniquinau, hoje abandonada e já invadida por fazendeiros que se apossaram dessas terras" (126). A propósito, êsse depoimento nos mostra muito bem como os Kinikináu foram desaparecendo: na medida em que eram espoliados de suas terras, dispersavam-se pelas fazendas ou por aldeias dos seus irmãos Terêna (127). E acentue-se que dificilmente os Terêna sobreviveriam se também suas terras — ao menos as atuais terras que ocupam, lhes fôssem tomadas. O certo é que por muito tempo, mesmo depois de criado o Serviço de Proteção aos Índios, as Reservas Terêna continuaram a ser supervisionadas por ex-componentes da chamada "Missão Rondon", que passaram a integrar aquêle Serviço. Se muitas terras foram perdidas, outras foram ganhas, como as aldeias Buriti e Brejão, formadas respectivamente em 1922 e 1904, e constituídas Reservas Indígenas em 1928 e 1922.

Analisando-se a situação em que estavam os grupos Guaná, a época da passagem da Comissão Rondon — e que corresponde àquele ciclo de colonização iniciado com a "fixação dos desmobilizados", veremos quanto foi importante para aquêles índios — especificamente os Terêna (os únicos beneficiados pelas transformações então iniciadas) — as primeiras providências da Comissão e a criação ulterior do Serviço de Proteção aos Índios (128). No comêço do século, a população indígena estava dispersa pelas fazendas da região e suas aldeias, despovoadas, comprimidas por elas. Só naquela área, de maior densidade populacional Terêna, entre Aquidauna e Miranda, informa-nos o Relatório da Comissão que "a linha naquele trecho passou pelos campos de quatro Fazendas que possuem cêrca de 6.000 cabeças de gado. Em tôrno destas, outras se agrupam com um número triplo de criação, sendo a mais importante a do Cutape, de propriedade do Coronel Estevão Alves Corrêa, com cêrca de 10.000 rêzes. Os camaradas dessas fazendas são, na sua maior parte, índios Terêna..." (129). E por serem bons agricultores e exímios vaqueiros, "são muito procurados pelos fazendeiros, que também os preferem em razão de se contentarem com pouca remuneração, o bastante para se vestirem, comerem e satisfazerem os seus vícios" (130). Aliás, pudemos ouvir dos Terêna grande número de histórias que vêm confirmar, com riqueza de detalhes, êsses fatos referentes a 1904. Em Cachoeirinha, por exemplo, conhecemos o velho Xuri, médico-feiticeiro de passagem pela comunidade, nascido na acima referida fazenda Cutape, e testemunha das vicissitudes por que passou seu povo, explorado no mercado de trabalho regional.

---

(124) Leia-se nesse sentido o interessante ensaio de Claude Lefort, "Société ans Histoire et Historicité" onde o antigo professor-visitante da Faculdade de ilosofia da Universidade de São Paulo, formula com muita agudeza os problemas las relações entre a História e a consciência da História nos "grupos primitivos".

(125) Cf. nota 105.

(126) Missão Rondon, 1949: 81.

(127) Cf. nota 106.

---

(128) "A política indigenista colonial", vigente até fins do século XIX, estava preocupada com a pacificação dos grupos tribais daquela área, seu aliciamento às lutas que se travavam com os espanhóis ou, mesmo, sua neutralização. Tal política baseava-se na fundação de Fortes (como Coimbra, Miranda e Albuquerque) e no estímulo ao trabalho missionário junto àqueles grupos indígenas, com o intuito de lhes "melhorar a índole". Mas apesar de todo interêsse em transformar também os índios numa população produtora de bens de consumo, e de todos os planos elaborados no sentido de assisti-los (Cf. Almeida Serra, 1850: 391-93; Alincourt, 1857: 362-63), as autoridades da Colônia não chegaram a desenvolver uma política de cunho assistencial, por mais precária que fôsse. Eis o que dizia, em 1837, o Presidente da Província de Mato Grosso: "... para a catequese e civilização dos índios nada confio de planos e diretorias criados sòmente no gabinente sem experiência e conhecimento positivo dos costumes, índole e natureza de cada uma das tribus. Para domesticarmos as nações, que indiquei, foram-nos necessários imensas despesas e pelo que respeita ao Baixo Paraguai, único ponto onde fomos mais felizes, o concurso de ocorrências favoráveis; por quanto, cercadas de nações inimigas e sujeitas aos presidies e fôrças militares que ali temos sempre conservado, não lhes restava outro partido senão o de aceitar nossos repetidos presentes, que até hoje recebem. Não faltavam todavia planos, regulamentos e repetidas òrdens pela maior parte infrutíferas, ao mesmo tempo que os Jesuítas Espanhóis, sem idéias abstratas, nem laborar belas teorias, catequizaram tôdas as nações que procuraram..." (Pimenta Bueno, 1840: 170). Procurava o Govêrno transferir aos religiosos a tarefa assistencial que se esperava fôsse executada em têrmos de catequese.

(129) 1949: 82. Assim o Relatório caracteriza as qualidades dos Terêna como trabalhador: "Cultivam a mandioca de que fazem farinha, a banana, a batata, a cana de açúcar e o algodão com que fabricam rêdes e tecidos diversos. — Nos seus aldeiamentos plantam laranjeiras, limeiras, limoeiros, cidreiras e goiabeiras. Criam gado vacum e cavalar e são excelentes vaqueiros." (ibidem).

"Coisa curiosa — continua o Relatório. — Nos povoados e nas Vilas a polícia está sempre nas mãos dos próprios fazendeiros, que são as autoridades, já como juízes de Paz, já como Delegados e sub-delegados. Os soldados são por êles mesmos engajados e desde então considerados seus próprios camaradas. São os fazendeiros quem lhes fornece os víveres e lhes recebe o sôldo e a etapa. Prestam-lhes os soldados serviços de vaqueiros e lavradores, e desempenham todos os trabalhos que o fazendeiro, autoridade policial, lhes ordena. — Não pode haver fiscalização contra êsses abusos, porque há verdadeira solidariedade entre os ricos que se revezam nesse usofruto" (131). E se muitas dessas coisas até hoje ocorrem, mantendo os Terêna num regime de exploração, não se pode dizer que não tenha havida uma notável transformação, desde que o trabalhador indígena passou a ser objeto de um cuidado especial por parte do govêrno, manifestado pela criação do S.P.I. Daí para cá, a exploração passou a ser mais sutil, menos brutal, mas nem por isso pouco eficiente. E pode se dizer que na proporção em que vai se quebrando a estrutura de característica "feudal", até então vigente no sul de Mato Grosso, graças à penetração da NOB, a população indígena, juntamente com os neobrasileiros submetidos à mesma exploração, disso vão se beneficiando (132).

---

(130) Idem:83. "São comumente explorados pelos fazendeiros. — É difícil encontrar um camarada Terêna que não deva ao seu patrão os cabelos da cabeça. — Contaram-me certa ocasião que um fazendeiro rico tem por hábito, no comêço de cada ano, formar os seus camaradas Terêna e anunciar-lhes o seu ajuste de contas. A cada um repete a sua dívida, fazendo acompanhar de comentários chistosos. Depois de lhes ter apresentado as suas dívidas conclui a arenga por um extraordinário ato de generosidade. A cada um faz abatimento de cômoda percentagem na dívida respectiva, a fim de não ficarem sobrecarregados no novo exercício. — Os pobres índios crentes de que o seu patrão é um poço de bondade, retiram-se satisfeitos, entregando-se à noite a várias diversões, como de costume, começando assim desde logo a nova dívida a aumentar; reabre-se o débito com o consumo do álcool para festejar a generosidade do patrão. — De fato, os desgraçados camaradas nada devem ao usurário; primeiro, porque os seus serviços não são pagos pelo que valem e sim com redução que aproveita só ao patrão; depois, porque nas vendas efetuadas pelo patrão aos camaradas, êstes são tão roubados, que jamais conseguem equilibrar-se nas relações comerciais que mantém com aquêle. — Daí a escravidão de nova espécie, cuja manutenção é apoiada pela polícia estadual, sempre que um dêsses camaradas, cansado de suportar mau senhor, anima-se a abandoná-lo em procura de nova vida. — E crescenta o Relatório: "Nenhum 'camarada de conta' poderá deixar o seu patrão sem que o novo senhor se responsabilize para com êste pela sua dívida ou o indenize imediatamente. E, se tem a ousadia de fugir, corre quase sempre o perigo de sofrer vexames, pancadas e não raras vêzes a morte, em tudo figurando a polícia como coparticipante de tais atentados" (ibidem).

(131) Idem:83-84.

O certo é que se nota hoje, quando se visita as comunidades Terêna, não apenas uma nítida secularização de suas instituições, como também certas modificações na forma de atribuições de papéis e de aquisição de profissões de seus componentes. Entretanto, tais modificações não ocorreram por igual em todos os grupo-locais, embora os ciclos de povoamento e os episódios históricos acima referidos tenham sido comuns à população Terêna como um todo. Disso trataremos nos próximos capítulos onde procuraremos dar uma idéia da história de cada grupo-local em particular e analisar as variações sócio-culturais emergentes de uma comparação entre suas comunidades. A historiografia das relações interétnicas, tentada suscintamente neste capítulo, servirá, em última análise, de pano-de-fundo sôbre o qual será mais fácil compreender a atual situação em que se encontram os índios Terêna.

---

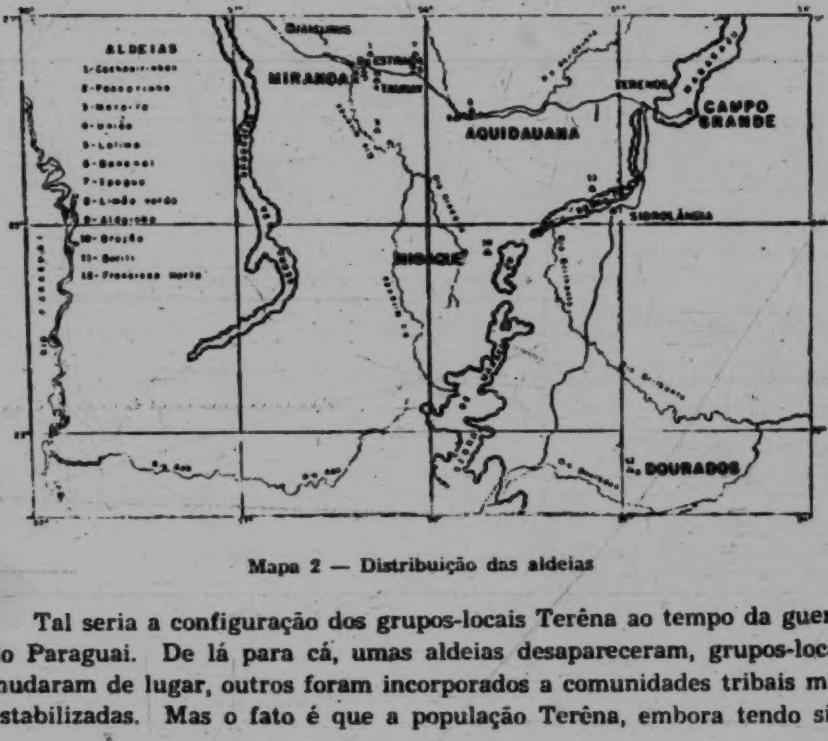
(132) Nas últimas páginas de sua Tese, Fernando Altenfelder apresenta um sumário muito bom da história dos Terêna, visando com isso dar uma idéia do processo de mudança cultural sofrido pela comunidade de Bananal. O papel da "Inland South America Missionary Union", apontado por Altenfelder como um elemento básico para as mais recentes transformações que aquêles índios vêm sofrendo, não pode, entretanto, ser generalizado para as demais comunidades, quando se sabe que em muitas delas jamais missionários protestantes conseguiram se instalar.

V — CONFIGURAÇÃO ATUAL DOS GRUPOS-LOCAIS TERÊNA

Pelo exposto no primeiro capítulo, vimos que logo após a passagem dos Terêna para as margens orientais do Rio Paraguai, deu-se um agrupamento daqueles índios na região que tem por centro, hoje, a pequena cidade de Miranda. Já ao tempo do conflito Brasil-Paraguai, "os Terênas, em número talvez superior a três mil, estavam estabelecidos em Naxedaxe, a seis léguas da vila (Miranda), no Ipegue, a 7 ½, e na Aldeia Grande a 3" (133). Depois ou mesmo durante o conflito — como mostramos no capítulo anterior —, desorganizados os grupos-locais, os Terêna se distribuíram por uma larga área, dando a impressão a um cronista do fim do século que haveria cêrca de doze a quatorze mil índios Terêna e grande número de aldeias (134). Êsse cronista, J. Bach, limita-se a citar apenas aquelas que teria visitado, a saber: Agachy, Boquehina, Marro, Marrinho, Ipegue, Santana e Caytapé; e afirma que "tôdas as aldeias apresentam o mesmo tipo de construção, que é rústico, consistindo de casas ou ranchos em tabiques de bambu com teto de palha ou fôlhas de palmeira" (135). A primeira dificuldade que encontramos foi a de procurar a correspondência dêsses nomes, evidentemente regionais — exceção de Ipegue e, talvez, Caytapé —, com os nomes tribais, atribuídos pelos Terêna as suas aldeias. Tivemos que recorrer à crônica oral dos Terêna e obtivemos os seguintes dados que comparamos com os colhidos por Altenfelder (136): *Imokovookoti* ou *Bookoti*, autodenominação do grupo-local, cujos remanescentes habitam a atual aldeia Cachoeirinha, a três léguas a nordeste de Miranda; *Ipegue*, o mesmo grupo-local referido pelos dois cronistas citados; *Tuminikú*, grupo-local que provàvelmente formaria a atual aldeia Bananal; *Kamakuê*, grupo-local que teria ocupado a área onde se localiza hoje a povoação neobrasileira de Duque Estrada; Háokoé, pequena aldeia a uma légua de Tuminikú; *Naxedaxe*, já referida por Taunay; *Sinikué*, nome Terêna atribuído à antiga aldeia de índios Guaykuru, conhecida também por Lalima e hoje povoada por inúmeras famílias Terêna, Kinikinau e Layâna. Tôdas essas aldeias estavam localizadas entre as cidades de Miranda e Aquidauana, com maior concentração junto à primeira.

---

(133) Taunay, 1948:257.
(134) J. Bach, 1916:90.
(135) Ibidem.
(136) 1949:231.



Mapa 2 — Distribuição das aldeias

Tal seria a configuração dos grupos-locais Terêna ao tempo da guerra do Paraguai. De lá para cá, umas aldeias desapareceram, grupos-locais mudaram de lugar, outros foram incorporados a comunidades tribais mais estabilizadas. Mas o fato é que a população Terêna, embora tendo sido

[facing p 72-A]

Gonçalo, remanescente Layâna e o *Koixomuneti* de maior prestígio em Cachoeirinha. (1955)

[facing p 72-B]

Gonçalo, em pleno "trabalho" (1955)

espoliada da maior parte de seu território, ou, provàvelmente, por isso mesmo, estendeu-se por uma larga área e passou a ocupar pequenos ni-os que se ofereciam viáveis à sua instalação, por mais precária que osse. Alguns dêsses lugares foram transformados em Reservas Indígenas pelo Serviço de Proteção aos Índios e outros continuam a aguardar essa providência, sem a qual os grupos-locais remanescentes não resistirão o cêrco e à pressão da sociedade regional, no sentido de lhes tomar as terras e de os engajar às colônias de fazendas. A história das relações interétnicas registram grande número de aldeias a desaparecerem no passado, levando seus componentes a se ligarem as fazendas ou permanecerem como um contingente móvel, indo de fazendas às povoações e cidades, e vice-versa, imersos num contínuo processo de destribalização. Neste capítulo e no seguinte vamos tratar da situação em que se encontra sòmente a população Terêna aldeada; aquela que atualmente vive em comunidades relativamente independentes e estáveis, estejam ou não sob a supervisão do Serviço de Proteção aos Índios.

Por municípios, podemos apontar as seguintes: Município de Miranda: *Cachoeirinha, Passarinho, Moreira, União* e *Lalima;* Município de Aquidauana: *Bananal, Ipegue, Limão Verde* e *Aldeinha;* Município de Nioac: *Brejão;* Município de Sidrolândia: *Buriti;* Município de Dourados: *Francisco Horta.* Além dessas doze comunidades que serão objeto de caracterização ecológica no presente capítulo, poderíamos indicar mais duas comunidades total ou parcialmente constituídas por índios Terêna. Uma delas, *São João,* no Estado de Mato Grosso, e outra, *Araribá* (Pôsto indígena Curt Nimuendajú) em São Paulo. A primeira, São João, dentro da reserva dos Kadiwéu, foi formada pela introdução de famílias Terêna num retiro à margem do rio Aquidavão e próximo à serra da Bodoquena, com o objetivo de garantir a posse daquelas terras pelo povoamento. A segunda delas, aldeia Araribá, habitada por índios Guarani, recebeu em 1932 algumas famílias Terêna (cêrca de 50 indivíduos), com a incumbência de estimular os Guarani, pelo exemplo, nos trabalhos agrícolas da Reserva. Todavia, não se pode afirmar que sejam sòmente êsses os aglomerados Terêna, quando se sabe que uma percentagem relativamente alta de famílias se acha ainda dispersa por fazendas, vivendo provàvelmente em suas colônias, em promiscuidade com colonos neobrasileiros. Tais famílias, embora bastante desorganizadas — em têrmos dos padrões tradicionais —, continuam ainda a se reconhecer como componentes de um povo indígena, enquanto sabem identificar seus parentes "aldeados" e os visitam por ocasião das festas nacionais da tribo. Mas a situação dessas famílias juntamente com as residentes em cidades, será examinada no capítulo VII, quando estudaremos então a mobilidade Terêna, como fator de integração econômica e como função do processo de assimilação.

Tentaremos agora dar idéia de cada uma das doze aldeias visitadas, focalizando-as do ponto de vista ecológico, para — no próximo capítulo — analisá-las em suas estruturas sócio-culturais.

Cachoeirinha

Cachoeirinha é uma aldeia situada a três léguas e meia da cidade de Miranda e a oito quilômetros da povoação neobrasileira de Duque Estrada, pequena estação da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil. O censo regional, levado a efeito pelo Serviço de Proteção aos Índios em 1954, dava àquela aldeia 834 habitantes (137). E, se compararmos os sucessivos censos que ela sofreu desde 1919, data do primeiro de que temos notícia, vemos que sua população não deixou de aumentar. Em 1919 tinha Cachoeirinha 228 pessoas; em 1926, 436 indivíduos; no ano seguinte, 1927, registrava 503 pessoas, das quais 72 vindas de fora; dez anos depois, em 1937, verificava-se novo acréscimo, passando Cachoeirinha a apresentar uma população de 750 indivíduos; em 1941, os relatórios do SPI assinalam a mesma população que, a partir de então, veio se incrementando até alcançar a cifra obtida em 1954. Antes de 1919, apenas podemos apontar um fato ainda bastante presente na memória daqueles índios: em fins do século passado, provàvelmente em 1890, teriam os Terêna sofrido as conseqüências de um movimento de guerrilheiros, quando dois chefes políticos locais se defrontaram, e, como resultado desta luta, foi atribuída aos Terêna uma série de saques e assaltos a uma fazenda vizinha à aldeia (Fazenda Santana, de *Zózimo Filho* —

---

(137) Num trabalho anterior examinamos mais pormenorizadamente Cachoeirinha, lançando mão de dados demográficos colhidos por nós em 1957, no campo. Abstivemo-nos de usá-los aqui, para não prejudicar a análise comparativa com as demais comunidades Terêna, uma vez que sôbre elas contávamos sòmente com dados censitários até 1954. (Cf. R.C. Oliveira, 1958 (b).

hoje, fazenda Petrópolis); de acusados, passaram os Terêna a devedores, sendo-lhes exigido pelo "Cel." *Zózimo* o pagamento integral pelos "roubos" cometidos... Compelidos a trabalhar de graça nas terras da Fazenda Santana, revoltaram-se e em grande número abandonaram a aldeia, indo refugiar-se parte em Bananal, parte em cima da serra do Maracaju. Esclareceram nossos informantes que essas famílias não mais retornaram a Cachoeirinha e que as sucessivas levas de indivíduos que vieram aumentar o grupo-local, originavam-se notadamente de Lalima e da fazenda Salobra, além do Rio Miranda.

Cachoeirinha compreende 2.260 hectares, medidos e demarcados desde 1905, pela Comissão Rondon, e com título definitivo expedido no ano seguinte. A Reserva Indígena Cachoeirinha — como as demais, território de jurisdição federal —, apresenta vários aglomerados de habitações, cada um dêles refletindo determinado desenvolvimento da comunidade. Assim temos, em primeiro lugar, o núcleo pròpriamente dito da aldeia, formado pelos ranchos das famílias mais antigas, onde se destaca a moradia do "Capitão" da aldeia. Nesse mesmo núcleo vêem-se o edifício do Pôsto Indígena, o da Escola e o da Igreja (138). É constituído por 53 ranchos e, na época em que lá estivemos, pudemos contar 309 pessoas, sòmente nessa área. Entretanto, poder-se-ia ainda dizer que êsse núcleo estaria dividido em dois "bairros", Cachoeirinha pròpriamente dita e Cruzeiro, atualmente muito pouco diferenciados, mas que em tempos atrás chegaram a representar dois grupos até certo ponto rivais e com equipes de futebol próprias. Acrescente-se que êsses 53 ranchos acham-se distribuídos em quadras devidamente arruadas, com frondosas mangueiras e rica vegetação, onde se destacam as ruas bastante largas e gramadas.

Argola é a denominação dada a um antigo aldeamento que como o próprio nome indica — obedecia a uma disposição circular de suas casas, provàvelmente uma sobrevivência dos tradicionais aldeamentos Terêna. Hoje, êsse nome é usado para designar 23 ranchos e seus respectivos roçados, localizados no mesmo lugar da primitiva Argola e, por êsse motivo, conservando a mesma denominação.

---

(138) A única Igreja de Cachoeirinha é católica, dos Padres norte-americanos da Ordem dos Redentoristas e sediados em Miranda e Aquidauna, donde percorrem as aldeias Terêna. A comunidade é caracterizada por sua resistência à entrada de missionários protestantes, e seus componentes se dizem católicos, mais por auto-definição. Contam-se apenas duas famílias protestantes, ambas vindas de Bananal.

Uma terceira aglomeração, de 18 ranchos, chamada Capão, constitui a parte mais nova da Reserva Indígena e é formada por famílias provenientes de outras aldeias, principalmente de Lalima. Pode-se dizer que essa área representa o que há de mais progressista em Cachoeirinha, contando, entre seus ocupantes, duas das famílias mais ricas da Reserva. Embora seja nosso objetivo aqui nos limitarmos apenas a uma explanação descritiva dos grupos-locais Terêna, podemos adiantar que um dos fatôres básicos do desenvolvimento econômico do Capão é a experiência extremamente variada e rica que aquelas famílias adquiriram em suas andanças de uma aldeia para outra, freqüentemente passando por fazendas e povoados neobrasileiros da região (139). Enfim, tanto no Capão como na Argola, as roças acham-se localizadas junto aos ranchos, o que dá a êsses núcleos uma feição semelhante a pequenas fazendas de lavoura, tendo suas principais culturas na mandioca — de que fazem a farinha — no milho, no arroz, na moranga, abóbora, banana, etc.

Outras áreas de concentração populacional, como Saipuri, Buritizal, Vazante e mais duas dezenas de ranchos espalhados pela Reserva são chamadas genèricamente roças. E isso devido ao fato da existência de roçados junto a êsses ranchos, ao contrário do núcleo central que não os possui. A presença do gado, neste núcleo central, bem como de porcos e galinhas, em liberdade pelas ruas da aldeia, impede que as famílias tenham seus roçados junto aos ranchos, forçando-as a fazê-los em áreas um pouco afastadas e devidamente protegidas com cêrcas de arame farpado.

A comunidade é formada quase que exclusivamente por índios Terêna. Tomando-se os dados do censo por nós realizado em 1957, a título de ilustração, verificamos que de 907 habitantes, 729 eram Terêna, 16 eram

---

(139) As entrevistas que realizamos junto a essas famílias, bem como algumas "histórias de vida", nos permitem concluir que foram importantes essas experiências para o nascimento de uma mentalidade "mercantil", pràticamente inexistente em Cachoeirinha. Um dos resultados mais imediatos, é o emprêgo de índios do núcleo central nas "fazendas" do Capão, notadamente na do ambicioso Terêna, Lúcio Souza, antigo trabalhador da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil e ex-proprietário de um lote na cidade de Miranda (preferiu retornar a Cachoeirinha, porque seu terreno na cidade não comportava o desenvolvimento de suas plantações).

Kinikinâu e 9 eram Layâna, e os restantes eram mestiços, frutos de uniões interétnicas e intertribais.

O comércio entre a aldeia indígena e os núcleos populacionais neo-brasileiros, como Duque Estrada e Miranda, não deixa de ser intenso, devido à não-autonomia econômica de Cachoeirinha (como das demais comunidades Terêna). Excluindo-se umas poucas famílias — como aquelas referidas acima com o epíteto de "ricas" — que não empregam seus componentes no mercado de trabalho regional, as demais subsistem graças ao trabalho do elemento masculino (pai, marido e irmãos) e à canalização de seus salários para as casas de comércio de Duque Estrada, Agaxi (140) e, principalmente, Miranda, onde compram gordura ("graxa"), macarrão, alguma carne, sal, etc., bem como roupas, um ou outro traste e água-ardente, esta última proibida nas Reservas mas nem por isso ausente. Infelizmente não possuímos dados que permitam avaliar rigorosamente o montante da produção da aldeia e sua distribuição por famílias nucleares. Poderíamos dar, é verdade, estimativas, mas que não teriam nenhum valor comparativo, em virtude de não podermos realizar o mesmo procedimento em relação às demais aldeias. É suficiente para nós a evidência de que a produção da maioria das famílias (entendendo essa produção como resultado do trabalho empreendido em suas próprias terras), fica muito aquém de seu consumo. E podemos exemplificar com o fato de que um número apreciável de famílias chega a comprar fora da aldeia mantimentos tais como farinha de mandioca, quando, afinal de contas, esta é a principal produção da comunidade.

Passarinho, Moreira e União

As aldeias Passarinho e Moreira ocupam duas áreas contíguas, situadas nas vizinhanças de Miranda e possuem uma população total de 239 pessoas. Como Cachoeirinha, essas aldeias vêm recebendo há algum tempo famílias procedentes de outras aldeias e das fazendas, embora elas mesmas tenham fornecido a Cachoeirinha alguns indivíduos. Em 1927, a população de Passarinho era orçada em 110 pessoas e a de Moreira em 98. Nessa época, Passarinho — a mais próxima — ficava distante de Miranda, dois quilômetros; agora, pode-se dizer que ambas não são mais do que subúrbios da cidade, tão ligadas a ela estão as vidas de seus componentes e tão próxima a elas chegou a cidade, em virtude de um natural desenvolvimento e expansão. Atualmente, Passarinho e Moreira contam, respectivamente, com 109 e 130 habitantes, que compõem uma população até certo ponto homogênea, formada em grande parte dos índios Terêna (que se auto-identificam como "puros"), por mestiços e por um o outro neobrasileiro.

---

(140) Agaxi é um pequeno povoado, menor ainda que Duque Estrada, situado a sudeste da Reserva, junto ao rio do mesmo nome e com a qual umas poucas famílias do Capão — cujos ranchos limitam com a povoação — mantêm relações comerciais.

Os meios de comunicação dessas aldeias ligam-nas a Miranda por uma pequena estrada, em cuja entrada se acha situado um "bolicho" (141) que fornece aos índios quinquilharias e pinga. O Pôsto Indígena, localizado em Passarinho, há muitos anos não funciona; basta dizer que seu último Encarregado era o dono daquele "bolicho", jamais tendo vivido na aldeia e dela cuidado como devia: ao contrário, usava de suas autoridade funcional para melhor desenvolver seu comércio, à custa da exploração de índios e civilizados da redondeza (142). Essa estrada liga Passarinho a Moreira, ficando esta última bastante próxima ao grupo-local União — o que resulta num contato bastante intenso entre essas três aldeias.

União é um caso especial. Nasceu em 1946, como decorrência de um descontentamento existente na aldeia Bananal (143), resultando na saída dos dois principais líderes protestantes da comunidade, que, com suas famílias, passaram a ocupar um lote de 73 hectares por êles mesmos adquirido. Contou-nos o filho do líder principal, PATRÍCIO LILY ou WOL-LILY — atual líder da pequena comunidade de União —, que, a 20 de novembro daquele ano, as famílias se instalaram naquelas terras e lá fundaram, meses depois, em 1947, a "Escola Evangélica União". Em 1948, o informante foi estudar no "Instituto Bíblico Eduardo Lany", em Minas Gerais, onde permaneceu quatro anos, três dos quais em curso regular para formar-se Evangélico e um ano dedicado a um curso de professor rural. Esclareceu-nos, com visível satisfação, que foi o primeiro índio a ir estudar naquele Instituto Norte-Americano da Missão Presbiteriana — e que a êle se seguiu outro Terêna, Hermes Baltazar, hoje seu melhor colaborador na Escola da aldeia.

---

(141) "Bolicho" é um têrmo regional aplicado às pequenas vendas de beira-estrada que possuem em seu sortimento todo tipo de mercadoria, desde mantimentos até panos e ferramentas.

(142) Para se ter uma idéia do papel que desempenhava êsse indivíduo na comunidade indígena, basta dizer que, por ocasião de nossa visita àquelas aldeias, ninguém o conhecia como Encarregado do Pôsto, ao passo que era bastante popular como "o bolicheiro". Além de serventuário federal e de "bolicheiro", havia conseguido o cargo de "Delegado de quarteirão" do Município de Miranda; conta-se dêle que era comum encontrar-se em seu "bolicho" armas de fogo, tiradas à noite de pessoas não avisadas que, armadas, passavam pela estrada; e nessa função de delegado, não titubeava em prender e mandar surrar aquêles índios que, por uma razão ou outra, entravam em conflito com êle.

(143) Mais pormenores sôbre o assunto, ver págs. 82-86.

Na proporção em que crescia a escola, desenvolvia-se a aldeia, pois não apenas para índios ela servia, mas também para a população neobrasileira circunvizinha. Com a construção do segundo prédio escolar, em 1951, a comunidade passou a contar com dependências suficientes para manter curso primário completo. O mercado de alunos para a "Escola Evangélica União" abrange as crianças neobrasileiras, filhas de pequenos sitiantes "crentes" (como assim são chamados os evangélicos), os Terêna da aldeia Moreira, formada quase que exclusivamente por "crentes" — no que se diferencia e até certo ponto se opõe a Passarinho —, bem como as crianças da própria aldeia União, ao tempo de nossa visita com cêrca de dez famílias e correspondente número de casas.

Comparando-se os três núcleos populacionais, Passarinho, Moreira e União, vemos que a situação dêste último é bem mais favorável: além de contar com uma área um tanto menor que Passarinho (118 hectares) e maior do que Moreira (53 hectares), possui um tanque dágua de tamanho regular, de fazer inveja a alguns sitiantes vizinhos que não titubeiam em lançar seu gado nas terras de União, o que naturalmente desagrada os índios. Êles mesmos possuem seu gado e plantam extensas roças de mandioca, milho, feijão miúdo, cana e outras espécies, mais ou menos os produtos típicos da agricultura Terêna e da "cultura doméstica" regional. Nem Moreira, nem Passarinho, possuem açudes; tôda a água é obtida por meio de poços, não havendo mais de três para servir a ambas as aldeias; e se cotejarmos as cifras censitárias de cada uma, veremos que a menor população (dez famílias de União) está ocupando a melhor aldeia. No capítulo seguinte, iremos analisar as causas que teriam levado êste grupo-local a progredir mais do que os seus vizinhos, mais populosos e ocupantes muito mais antigos daquela área. Entretanto, as três aldeias — mais do que Cachoeirinha — mantêm relações muito intensas com Miranda. Para isso concorre a maior proximidade espacial, mas também, e sobretudo, fatôres sôcio-econômicos que, embora possam ser explicados em parte por aquela proximidade, decorrem muito mais de causas de caráter sociológico, que deixaremos para analisar adiante.

Lalima

No conjunto dos grupos-locais Terêna, Lalima aparece como uma comunidade *sui-generis*. A rigor, nem poderia ser classificada aqui como uma aldeia fazendo parte do contexto Terêna. Tomemos sua composição étnica e veremos que Lalima é formada por remanescentes de origem bastante diversa, como Guaikurú, Kinikináu, Terêna, Layâna e (um casal) Kadiwéu, além de grande quantidade de mestiços e alguns neobrasileiros, casados na comunidade. O nascimento dessa aldeia não está muito claro. Contam os seus mais antigos moradores que foi mediante um boletim de Rondon, ao tempo da construção das linhas telegráficas de Mato Grosso, que os índios, dispersos pelas fazendas da região, foram chamados a ocupar aquelas terras, cuja posse lhes garantia a Missão Rondon (144). Se êsse relato não concorda com os dados que obtivemos pelo exame dos arquivos do Serviço de Proteção aos Índios, não se pode dizer que o contradigam: dizem êles que os índios que formam a aldeia Lalima são "índios Guaykurus, muito semelhantes aos Cadiueus não só pela língua que falam como também pelos costumes, embora nunca tivessem relações amistosas com os mesmos; habitam a aldeia Lalima, distante 9 léguas de Miranda, vivem em *terrenos que lhes foram reservados pela monarquia* e que ainda não foram demarcados". (O grifo é nosso — RCO). O que se pode deduzir — cotejando-se as duas informações — é de que o grupo-local Guaikurú, embora lá localizado desde muito tempo, provàvelmente desde o século XVIII, até a passagem de Rondon por aquela área ainda não havia conseguido uma situação estável, só plenamente alcançada com a criação do Serviço de Proteção aos Índios.

---

(144) Naquela época, a agressividade e a violência dos "fazendeiros" mais se fazia sentir sôbre a população indígena. Queimavam-lhes as casas, e as roças eram sumàriamente destruídas. Essa foi a situação que Rondon teria encontrado em 1905 e que o levou a tomar aquelas atitudes já referidas no capítulo anterior.

Aquêles dados, extraídos do Relatório Anual (1919) da Inspetoria de Mato Grosso, dão a aldeia povoada por 130 pessoas, 25 famílias e 20 ranchos; e, a se julgar pelo que escreveu o inspetor do S.P.I., seria uma população Guaikurú. Todavia, o censo de 1925 dava Lalima com uma população de 261 indivíduos, o que demonstra um acréscimo fabuloso, só explicável pela vinda de contingentes indígenas doutras tribos, notadamente Kiníkináu e Terêna. Parece que essa época foi aquela em que Lalima conseguiu sua maior população. Depois disso começou a haver uma evasão cujas causas não são fáceis de precisar. Em 1926, tínhamos o seguinte quadro demográfico: população anterior (1925), 261 habitantes; índios aldeados no ano, 3; nascimentos, 6; índios que se retiraram para outras aldeias, 24; falecidos, 6; total em 1926, 240 pessoas. No censo do ano seguinte, vamos ter: nascimentos, 7; índios que se retiraram, 23; falecimentos, 4; total em 1927, 220 habitantes. Atualmente, os dados oficiais enviados à Diretoria do Serviço de Proteção aos Índios pela Inspetoria de Mato Grosso, dão 256 indivíduos, embora em nosso "survey" tenhamos registrado 234 pessoas, assim distribuídas: população masculina adulta, 51 pessoas; feminina adulta, 53; menores de quatorze anos, população masculina, 68; menores, feminina, 62. Temos aí uma população jovem, com grandes possibilidades de crescimento, apesar da contínua saída de famílias para outras aldeias, mais próximas de Miranda, como Passarinho e Cachoeirinha (145).

Os 3.600 hectares que formam a Reserva, acham-se circunscritos a uma área, das mais férteis da região, limitada ao norte e leste pelo córrego Guanandi, ao sul pelo Córrego Barreiro e a oeste pela margem direita do Rio Miranda. Como Cachoeirinha — e do mesmo modo que a maioria das aldeias Terêna —, Lalima compreende mais de um núcleo populacional: a) Lalima, pròpriamente dita, consiste num aglomerado de 20 casas, dispostas em sua quase totalidade numa só linha, formando, pois, apenas uma rua; nesse agrupamento temos o edifício do Pôsto Indígena e da Escola, bem como a Igreja Católica, caracterizando-o como o núcleo principal da comunidade; b) outro agrupamento é o denominado Campina e que se caracteriza por estar inserido na área onde estão as roças da aldeia a exemplo dos núcleos Argola e Capão, da aldeia Cachoeirinha; contamos 11 ranchos; c) finalmente, temos a Divisa, nome dado a um grupo de 7 moradias, situadas junto ao córrego Barreiro, nos limites da Reserva, numa área de campos aproveitados para a criação de gado, do Serviço de Proteção aos Índios e dos próprios índios.

---

(145) Os habitantes de Lalima, "católicos" por definição, evitam comunidades caracterizadas como protestantes, tal como se apresentam União e Moreira, para não falar em Bananal.

Quanto às áreas de produção da comunidade, pode-se dizer que 3/5 da Reserva são constituídos por invernadas e campos "sujos" para criação. O restante é usado para construções e para roças. Como se vê, Lalima caracteriza-se por ser uma aldeia ligada a uma atividade pastoril, embora seus roçados e à extração de casca de angico nas fazendas do município. Muito poucas famílias possuem gado, e um número muito pequeno de homens são aliciados para trabalharem com a criação do Pôsto.

Lalima tem em duas estradas suas principais vias de comunicação com o exterior; uma de 48 quilômetros que vai até Miranda e outra, com cêrca de 4 quilômetros que liga a aldeia a Pôrto Lalima, no Rio Miranda. Cada uma dessas estradas conta, em pontos favoráveis ao comércio com os índios, com um "bolicho" que fornece — a preços bem mais altos que em Miranda — variada mercadoria à sua população. A inexistência de barcos freqüentes e baratos, para Miranda, torna o meio mais comum de acesso à cidade a longa estrada, que é percorrida geralmente a pé. Isso, parece ser o fator mais estimulante à constante imigração de índios Terêna para as aldeias, próximas da cidade, referidas linhas atrás. Dos contingentes tribais que incrementaram a população de Lalima, contam-se como os mais significativos os Kinikináu e os Terêna; e, tudo indica que, enquanto aquêles teriam permanecido em Lalima, êstes é que teriam se constituído no grupo a apresentar maior mobilidade.

Bananal e Ipegue

Bananal e Ipegue constituem duas aldeias contíguas, próximas à povoação neobrasileira de Taunay, da qual dista a primeira, 4 quilômetros, e a segunda, 8. Estão situadas no município de Aquidauana e entre elas e Cachoeirinha não há mais de 4 léguas, que podem ser percorridas por uma antiga estrada, aberta no cerrado, ou pela Ferrovia Noroeste do Brasil, que liga as estações de Duque Estrada à de Taunay.

Os primeiros dados censitários mais rigorosos que temos, nos obrigam a tratá-las como um todo, porquanto fornecem o montante da população da Reserva — que é uma só, compreendendo as duas aldeias —, sem discriminar os grupos-locais. Assim, em 1918, Bananal-Ipegue apresentavam o seguinte quadro estatístico: a população masculina, de menos de dez anos, 137 indivíduos; de onze a vinte anos, 133; de vinte e um a sessenta anos, 103; de mais de sessenta, 35 pessoas; a população feminina, de zero a dez anos, 100 indivíduos; de onze a vinte anos, 67; de vinte e um a sessenta, 140; de mais de sessenta, 35; dando um total de 750 indivíduos. Por essa época não cessavam de afluir índios para Bananal e Ipegue, provenientes de "colônias", formadas nas fazendas dos municípios de Miranda e Aquidauana. E apesar da evasão de um número apreciável de indivíduos para Cachoeirinha, por volta de 1920 (146), em 1926 iria se registrar na Reserva ou Pôsto Indígena Taunay (compreendendo Bananal e Ipegue) uma população de 1.330 indivíduos; em 1941, contavam-se 1.800 pessoas; em 1946, descia para 1.379 e, finalmente, em 1955, verificar-se-ia mais um decréscimo, 1.060 indivíduos. Curioso que essa diminuição de população não se tenha dado de uma forma homogênea, tomando-se separadamente Bananal e Ipegue: enquanto em 1946 Bananal possuía 995 habitantes e Ipegue 384, em 1955 Bananal passava para 617 habitantes e Ipegue a 443. Conclui-se que a queda de população deu-se sòmente em Bananal e que Ipegue sofreu ligeiro aumento demográfico, o que parece evidenciar os conflitos político-religiosos em Bananal como causas do êxodo. Muitos índios, que se auto-identificavam como "católicos", teriam passado para Ipegue ou para Cachoeirinha, comunidades até hoje não atingidas eficazmente pelo proselitismo protestante; e, por outro lado, muitos "crentes" passaram para União e Moreira e as caracterizaram como comunidades protestantes, conforme indicamos em páginas anteriores.

---

(146) Consultando-se o relatório de 1921, da Inspetoria de Mato Grosso, lemos: "Os índios continuam a afluir mas já estão sentindo que o Bananal e o Ipegue não os poderão conter por muito tempo; e se vão passando para Cachoeirinha. Informa o Sr. R.W. que essa afluência é também devida à invasão do protestantismo, aliás limitada só ao Bananal" — e poderíamos completar: em virtude dos conflitos internos emergentes daquela situação.

Bananal é seguramente a aldeia mais importante dos Terêna e a mais "urbanizada", contando com casas, algumas de tijolos e uma maioria de adobe, mas devidamente caiadas e dispostas em perfeita simetria, a formar ruas e quadras em estilo bem citadino. Nessa área temos o Pôsto Indígena Taunay, o edifício da Escola, a Igreja Católica, o Templo Protestante, um "bolicho" de um Terêna e a casa de hóspedes do Pôsto, além de 84 moradias Terêna. Além dêsse núcleo central, vamos encontrar — a exemplo das demais aldeias Terêna — áreas especialmente dedicadas às roças e outras constituídas por invernadas para o gado; numas e noutras, têm-se ranchos onde vive uma expressiva parte da comunidade. A história de Bananal é muito importante para a compreensão daqueles movimentos de migração que neste capítulo estamos estudando. Por isso, recomendamos ao leitor a já referida pesquisa de FERNANDO ALTENFELDER DA SILVA, dedicada ao estudo da mudança cultural dos Terêna, tendo por base dados obtidos em Bananal. Dêsse autor, transcreveremos o seguinte texto, sôbre a história da comunidade: "A atual aldeia de Bananal, que conta com mais de novecentos índios (isto em 1946 — RCO), teve a sua origem no comêço dêste século, em área próxima às das antigas aldeias de Naxe-Daxe e Ipegue. Devido às perseguições movidas pelos fazendeiros da região, muito poucas famílias de índios permaneciam nessa área. (...) Em 1906 o brasileiro João Gomes, amasiado com uma Terêna, 'nomeou' o índio Manoel Pedro, Capitão da aldeia de Bananal. Em 1908, Manoel Pedro e alguns índios, entre os quais MARCOLINO WOLLILY (que depois veio a sucedê-lo) iniciaram a demarcação das terras da aldeia, provàvelmente orientados pelo Gal. RONDON que lá estivera fazendo o levantamento da área. Em 1915 MARCOLINO WOLLILY foi apontado pelo S.P.I. para o cargo de Capitão da aldeia, distinguindo-se na defesa dos interêsses do Terêna contra as constantes exigências dos fazendeiros vizinhos. Convertido ao credo protestante, Marcolino fêz com que parte da aldeia se convertesse também" (147).

A importância do "affaire" MARCOLINO é manifesta. Lendo-se ALTENFELDER e convivendo — como fizemos — durante algum tempo nas aldeias que maior contato mantêm com Bananal, logo sentimos como ali se impõe o assunto MARCOLINO e sua atividade político-religiosa. Nesse sentido, torna-se relevante dar alguma idéia sôbre o histórico do problema. E para isso, nada mais indicado do que recorrermos novamente a ALTENFELDER: "Sob a acusação de instigar os índios contra as autoridades do S.P.I., os missionários da *Inland South America Missionary Union* foram, em 1920, expulsos de Bananal. Em 1925, retomando as atividades dessa organização, missionários norte-americanos da *South America Indian Mission* estabeleceram-se em Bananal e vêm desde então prosseguindo na catequese dos Terêna. Em 1933 MARCOLINO WOLLILY foi prêso e destituído do pôsto de capitão da aldeia, sob a acusação de fomentar uma revolta contra o S.P.I. Tentou-se um sistema de triunvirato, onde se faziam representar três correntes dominantes na aldeia: os protestantes, os não-protestantes (ou católicos), e o S.P.I. Mas o sistema não se mostrou operante, e um ano depois MARCOLINO foi restabelecido na chefia dos índios" (148). E essa situação perdurou até 1946, como vimos, quando aquêle líder, devido a novos atritos que surgiram entre êles e o Pôsto, se retirou para o lugar que viria a ser mais tarde União.

---

(147) 1949:285.

As conseqüências da penetração protestante — enquanto passíveis de análise ecológica — iriam se fazer sentir não só na passagem de grande número de índios não-protestantes para Ipegue, como também no isolamento das famílias consideradas católicas em áreas determinadas, como é o caso do lugar chamado Morrinho, onde três famílias extensas não-protestantes acham-se localizadas numa dezena de ranchos; no próprio núcleo central da aldeia, constituído em grande parte por famílias protestantes, nós iríamos encontrá-las concentradas ao longo de suas ruas principais.

Sôbre Ipegue não há muito que dizer. Desde que Bananal passou a existir, Ipegue permaneceu mais ou menos como seu satélite. O progresso de Bananal, isto é, sua tendência à urbanização, não deixava de contaminar Ipegue, mesmo porque era através de Bananal que os habitantes de Ipegue chegavam à linha férrea; e isso devido à posição geográfica de Bananal, situada entre aquela aldeia e a povoação neobrasileira de Taunay. O limite entre as duas aldeias é o córrego Ipegue, cheio no tempo das chuvas — dezembro-fevereiro — e reduzido a um riacho na sêca, fàcilmente transponível a pé. Êle e dois tanques, um em cada uma das aldeias, fornecem água às comunidades. O que não quer dizer que em certos anos Ipegue e Bananal não tenham ficado em plena sêca; é o problema também de Cachoeirinha, Passarinho e Moreira.

---

(148) Ibidem.

O estilo de Ipegue é o mesmo do de Bananal, guardando naturalmente aquela proporção imposta pela tendência a uma mais rápida urbanização desta última. Conta com um núcleo central de 50 casas, além do Pôsto (sub-Pôsto, subordinado ao Pôsto Indígena Taunay), a Escola e a Igreja Católica. Na divisa com Bananal, isto é, próximo ao córrego Ipegue, portanto junto à estrada que liga ambas as aldeias, encontramos 5 ranchos com seus respectivos roçados. Por outro lado, a noroeste de Ipegue, nos limites da Reserva, temos uma concentração de ranchos, cêrca de uma dezena, no lugar denominado "Roças". Do mesmo modo que Cachoeirinha e Bananal, os roçados dos moradores do núcleo central ficam bastante afastados, em áreas devidamente cercadas, fugindo assim não só ao gado como também aos porcos e galinhas.

Ecològicamente falando, Ipegue e Bananal estão ligadas à cidade de Aquidauana, enquanto Cachoeirinha, Moreira, Passarinho, União e Lalima estão ligadas a Miranda. As maiores compras daquelas comunidades são efetuadas em Aquidauana, enquanto as pequenas o são em Taunay. Nesse sentido, tivemos a oportunidade de encontrar o Terêna, "bolicheiro" de Bananal, em Aquidauana, e vimos o montante de seus gastos para suprir sua casa de negócios na aldeia. Mas, além de Bananal e Ipegue, duas outras aldeias também estão ligadas a Aquidauana e muito mais intimamente: são elas Limão Verde e Aldeinha.

Limão Verde e Aldeinha

A rigor, Limão Verde compreende duas aleias: Limão Verde pròpriamente dita e Córrego Sêco. Ambas ocupam uma área de 2.500 hectares a poucos quilômetros de Aquidauana. Em 1927 habitavam as aldeias, 162 índios. Infelizmente êsse censo, realizado pelo Serviço de Proteção aos Índios, não especifica a distribuição dessa população pelas duas aldeias. O censo de 1954 dá uma população de 246 indivíduos e incorre na mesma imprecisão do anterior.

Limão Verde — e aqui estamos nos referindo às duas aldeias —, é a única comunidade Terêna cujas terras não foram demarcadas e que, apesar de algumas tentativas do S.P.I., no sentido de "reservá-las", continuam a pertencer à municipalidade de Aquidauana. E até agora Limão Verde não possui seu Pôsto Indígena. Sua história remonta a um passado longínquo. Contaram-nos que a comunidade existe desde a guerra do Paraguai e que teria sido fundada por um tal JOÃO DIAS, um bandeirante paulista. Êsse bandeirante vivia com uma índia Terêna, no lugar onde é hoje Aquidauana; teria cedido sua gleba para a fundação da cidade, mudando-se para Morrinho, uma légua a noroeste de Aquidauana. Trabalhava no lugar chamado Córrego Sêco, a uma légua de Morrinho, com gado e roçados. Depois de sua morte, seus filhos abandonaram Morrinho e foram se localizar em Córrego Sêco e no lugar chamado Limão Verde. O capitão de Limão Verde — onde já deveria existir uma pequena concentração de índios Terêna — era o célebre *Lutuma*, conhecido em tôda região pelos seus feitos na guerra do Paraguai. Com sua morte, deixou vago o seu pôsto, aproveitando-se JOÃO DIAS para se apoderar da chefia da aldeia. Mas nunca morou em Limão Verde. Seu filho, *Daniel Dias*, herdando o lugar de "Capitão", é que passou a se fixar em Limão Verde. Os *Dias* se espalharam por Córrego Sêco e Limão Verde e, hoje, o "Capitão" de ambos os núcleos é *Sebastião Dias*, neto de *Daniel*.

De tôdas as comunidades Terêna, parece que Limão Verde é aquela cuja composição étnica é mais variada. Provàvelmente mais ainda do que Lalima. Apenas no núcleo Limão Verde há 10 famílias neobrasileiras e 2 paraguaias, além de muitos mestiços de origem Terêna. Em Córrego Sêco, entretanto, só há famílias Terêna, com tôda certeza devido à sua situação geográfica, mais retirada. Como em Bananal, verificam-se em Limão Verde sérios conflitos, de inspiração político-religiosa. Na comunidade (como nas demais aldeias Terêna) padres norte-americanos Redentoristas trabalham no proselitismo religioso de seus componentes. Também protestantes, do mesmo grupo de Bananal, procuram converter índios, paraguaios e neobrasileiros à sua crença. O resultado disto foi a divisão do pequeno núcleo Limão Verde em católicos e protestantes e a identificação de Córrego Sêco como um núcleo católico (do mesmo modo que Ipegue).

Indo-se de Aquidauana para Limão Verde, passa-se por três núcleos populacionais: em primeiro lugar, por Morrinho, onde encontramos vários bolichos, destacando-se o do "Paraguaio" como o maior e o mais sortido; nesse núcleo não encontramos índios e melhor seria êle caracterizado como uma povoação neobrasileira, com escola rural e igreja católica; em segundo lugar, passa-se por Limão Verde pròpriamente dito, onde encontramos duas igrejas, uma católica e outra protestante; ambas servem também de escolas, funcionando na primeira uma escola da Municipalidade e na segunda uma da própria missão protestante; numa e noutra, o corpo docente é formado exclusivamente por índios ou mestiços (sublinhe-se que o professor da Municipalidade é Pascoal Dias, sobrinho do velho Daniel); finalmente, chega-se a Córrego Sêco, cujas crianças — em verdade muito poucas — freqüentam as escolas de Limão Verde.

Limão Verde, compreendendo os dois núcleos, vende seus produtos de preferência a Aquidauana, onde pagam melhor, embora mantenha relações comerciais também com a povoação neobrasileira de Morrinho. Seus principais produtos, passíveis de exportação, são farinha de mandioca, banana, melado e rapadura. Os componentes da comunidade trabalham nas fazendas mais próximas e em Aquidauana, sendo que muitas jovens Terêna chegam a se empregar como domésticas em Aquidauana. E, apesar do grande contato que a comunidade mantém com focos de mudança cultural, como Aquidauana, a língua mais falada é o dialeto Terêna, conhecido inclusive pelo elemento não-indígena da comunidade. Aventaríamos dizer que se tem um caso de "terenização" da população neobrasileira e paraguaia, enquanto em Lalima — outra comunidade multi-étnica — deu-se um progressivo desaparecimento dos dialetos tribais, impondo-se o português como a língua mais falada.

Dentro da cidade de Aquidauana, em zona suburbana, vivem 39 famílias de índios Terêna e mestiços, que constituem uma população de pouco menos de 250 indivíduos. Residentes a dois quilômetros da margem esquerda do Rio Aquidauana, em terras por êles mesmos adquiridas, êsses Terêna são identificados como gente da Aldeinha.

Em 1933, três irmãos, Gregório (Neco), Sebastião e José, estando de passagem por Aquidauana, depois de sairem de Buriti com destino a Bananal, decidiram comprar umas terras, por insistência de uma irmã — já moradora em Aquidauana — que os queria junto de si, na mesma cidade. Com a venda de umas poucas rêzes e cavalos, compraram cêrca de 40 hectares por "um conto e oitocentos mil reis". Conta o velho Neco,

[Facing P. 88-A]

Moça Terêna, preparando seu enxoval (Cachoeirinha, 1957)

[facing P. 88-B]

Indio Terena, ourives. (Cachoeirinha, 1957) pràticamente o chefe da comunidade, que logo após a sua instalação naquele lugar, começaram a afluir "patrícios", pedindo que lhes permitissem morar naquelas terras. Tôdas as noites ficavam postados na entrada cantando hinos religiosos. Essa atividade teria tornado conhecida a pequena aldeia que se formava, como a Aldeinha dos "crentes". Se as pessoas que lá passavam a morar já eram protestantes, ou se tornavam "crentes" pela catequese da família do líder Neco, é um assunto de que não podemos tratar, por não possuirmos dados. Podemos dizer, entretanto, que ambas as hipóteses não são mùtuamente exclusivas e que, com tôda probabilidade, tanto "crentes" quanto "não-crentes" foram atraídos para a nova comunidade, sendo que, dêstes últimos, a maior parte deve ter sido finalmente galvanizada pelos cultos protestantes e pela capacidade de persuasão de seus líderes. E o resultado é que das 39 famílias mencionadas, apenas 13 não são protestantes. Não se pode deixar de considerar que dois dos líderes da comunidade, já tinham experiência de proselitismo religioso. O velho Neco, por exemplo, tinha colaborado na evangelização dos Terêna de Buriti, no lugar chamado "Água Azul", comunidade reconhecida hoje como protestante.

Com referência à composição étnica, pode-se dizer que os Terêna, embora não estejam pròpriamente em minoria, são superados pelo grupo de mestiços, isto é, por aquêles indivíduos cujos pais ou mães não são Terêna "puros". De 211 pessoas recenseadas, 123 são mestiços (frutos de uniões interétnicas ou intertribais), 78 são Terêna "puros" (filhos de pais e mães Terêna), 3 são "purutuya"-brancos, 5 são "purutuya"-negros e apenas 1 Kinikinau (1 não computado). Esclareça-se aqui que "purutuya" é a designação em língua Terêna do "civilizado", seja êle branco ou preto, apesar dêsse têrmo ser um neologismo aplicado inicialmente ao português.

Pode-se dizer que Aldeinha vive em função da cidade de Aquidauana. Mais da metade de seus habitantes trabalham na cidade, isto é, têm ocupações de caráter urbano, enquanto a outra parte se divide em trabalhar na lavoura das fazendas e sítios circunvizinhos, ou, ainda, em seus próprios roçados. A exemplo de Limão Verde, e, naturalmente, em muito maior grau, serve Aldeinha de reserva de mão-de-obra doméstica: quase tôdas as moças da comunidade já foram empregadas nas casas de família da cidade e constantemente são procuradas na própria aldeia, com oferecimentos de emprêgo.

Como nas demais comunidades de grande contingente protestante, Aldeinha tem sua igreja, relativamente ampla e construída com tijolos. É o melhor edifício da aldeia, para não dizer o único; há apenas outra casa atrás da igreja, que serve para receber hóspedes. As casas ou os ranchos de moradia, mantêm aquêle estilo típico da quase totalidade das aldeias Terêna: "pau-a-pique" e "taipa". Não têm Escola, embora o edifício da Igreja já se tenha prestado para êsse fim. Curioso é que, embora a comunidade mantenha um Professor no lugar chamado "Água Branca", na aldeia do Brejão (P.I. Capitão Vitorino), lamenta não possuir um para ensinar suas prórias crianças... Isso é que se poderia chamar de estratégia na catequese: como em "Água Branca" (e em todo Brejão) não existem "crentes", provàvelmente esperam os líderes de Aldeinha catequisar através do Professor seus "patrícios" do Brejão. As crianças de Aldeinha freqüentam as Escolas Municipais de Aquidauana, embora preferissem estudar em sua própria comunidade, não só por causa da distância, como também pela dificuldade que têm em comprar uniformes e calçados; inúmeros são os casos de ausência às aulas por falta de vestimenta, conforme pudemos presenciar quando de nossas visitas à comunidade. Quanto à *língua*, pode-se dizer que Aldeinha segue o exemplo das comunidades Terêna que mais sofreram o processo de mudança social, refletindo-se isso na perda do idioma tribal, gradativamente, à medida em que se sucedem as gerações.

Brejão ou *Capitão Vitorino*

Brejão ou a aldeia do Capitão Vitorino, como é conhecida, ocupa uma área de 3.904 hectares, devidamente demarcados e com título de 2.800 hectares. A Reserva Indígena fica situada no Município de Nioac, tendo ao norte o rio Urumbeva e a leste a serra do Maracaju. Um documento do Serviço de Proteção aos Índios, de 1919, relata que os Terêna do grupo do Capitão Vitorino (tio do atual "Capitão") ocupavam uma área a duas léguas da cidade de Nioac e apresentavam uma população de cêrca de 200 indivíduos, dispersos em 11 ranchos; o mesmo documento estima em 1.000 pessoas o número daquelas que, até aquela época, se teriam espalhado pelas fazendas do alto da Serra do Maracaju (149). Informa-nos o "Capitão" Vitorino que a atual aldeia do Brejão foi fundada em 1904, quando êle e sua família, à procura de uma área com mata, se retiraram da antiga aldeia Laranjal, próxima da atual e dentro também da Reserva. Diz o "Capitão" — e os documentos o comprovam — que aquela evasão dos mil índios para as fazendas do alto da serra, foi devido à pressão dos fazendeiros vizinhos que por todos os modos queriam tomar conta das terras dos Terêna. Depois de reservada a área, por Decreto de 1922, sòmente em 1925 é que foi fundado o Pôsto Indígena, graças ao Coronel Nicolau Horta Barbosa, na época Inspetor de Mato Grosso. Dados extraídos do relatório anual daquêle Inspetor, correspondente ao ano seguinte à criação do Pôsto, acusam 178 índios, dentre os quais 16 teriam sido aldeados naquêle ano. Começava o afluxo daqueles índios para o Brejão (uma pequena parte) e para as aldeias de Buriti e Francisco Horta, como veremos adiante. Assim, o censo de 1954 iria dar 202 habitantes, um número bem exíguo, considerando-se a grande extensão da Reserva.

Como as demais aldeias Terêna, Brejão está dividida em "bairros": o núcleo central, denominado Pôsto Indígena Capitão Vitorino, é só central porque conta com o edifício do Pôsto, com a igreja católica e com seis casas de índios; no segundo núcleo, chamado aldeia da Água Branca, tem-se o grosso da população da "reserva", podendo-se contar 14 ranchos, às margens do Urumbeva e bastante próximos da antiga aldeia Laranjal. Água Branca é realmente a concentração populacional mais antiga, ultrapassando de muito o outro núcleo, que apenas administrativamente é mais importante por nêle estar construído o Pôsto Indígena. A escola oficial da aldeia funciona no edifício do Pôsto, tem como professôra a filha do Capitão e sòmente a freqüentam as crianças das casas mais próximas. Desta sorte tôda a população infantil e juvenil da Água Branca que, naturalmente, conta com a maioria das crianças da comunidade, está excluída da escola oficial e só é assistida por uma pequena escola particular, dirigida por um "crente" Terêna (150).

---

(149) Relatório Anual da Inspetoria de Mato Grosso, Arquivos do S.P.I., de 1919.

(150) A construção dessa Escola em "Água Branca" é recente. Em 1955, quando lá estivemos, havia apenas a Escola do Pôsto, e os moradores do Brejão, de um modo geral, davam a entender que não queriam saber de "crentes". Entretanto, o referido

Quanto à composição étnica da comunidade, pode-se dizer que há duas famílias mestiças (Terêna-neobrasileiro), um descendente Guaikurú casado com uma remanescente Kinikináu, uma negra casada com um Terêna e um paraguaio com uma índia Terêna.

Entre a Reserva e Nioac há uma "colônia", Monte Alto, formada em grande parte por elementos paraguaios. Possui uma Escola Rural, com 4 professôres, bem como um "bolicho". À Escola só vão crianças da "colônia", mas o "bolicho" é freqüentado por índios, neobrasileiros e paraguaios. Assim, pois, Monte Alto e Nioac mantêm estreito contato e intensas relações comerciais com a comunidade indígena. Principalmente a Nioac, vendem os índios milho, farinha de mandioca, polvilho, abóbora, melancia, moranga e, às vêzes, rapadura (esta, segundo declaração de um informante Terêna, "não compensa vender, pagam muito pouco"). Além dêsses produtos, a comunidade planta para consumo prório as seguintes espécies: arroz, batata, feijão miúdo, cana e amendoim. E como em tantas aldeias Terêna, o proselitismo religioso é realizado por Padres Redentoristas, sediados em Aquidauana, que uma vez ao mês vão à comunidade rezar missa e ensinar catecismo; mas é preciso que se diga que na Reserva não existe nenhum prédio que possa ser chamado Igreja: as atividades dos padres são realizadas em casas particulares, dos poucos habitantes que se dizem católicos. Quanto aos protestantes, verificamos que apesar das duas tentativas levadas a efeito pela missão Evangélica de Bananal, não há "crentes" no Brejão. Assim, as agências de mudança cultural na comunidade se resumem no Pôsto, pràticamente controlado pelo "Capitão" VITORINO e sua filha, ambos bastante ligados ao sistema de vida regional; o novo professor da escola de Água Branca; os referidos Padres Redentoristas; e, fora da comunidade, mas não menos atuante, Monte Alto e Nioac.

Buriti

Dentre as aldeias Terêna, Buriti é aquela de formação mais recente.

---

grupo de Aldeinha — dirigido pelo velho "Neco" — organizou um "passeio" (têrmo usado pelo informante) a "Água Branca" e, como resultado, foram os visitantes convidados a construir uma Escola naquele lugar. Com 4 homens de Aldeinha e com alguns auxiliares de "Água Branca", levantaram um amplo galpão e nêle deixaram um professor, com um salário de três mil cruzeiros mensais, angariado em Aldeinha nos cultos dominicais!

Entretanto, não é fácil precisar a época em que naquele lugar já existiriam índios Terêna. Há indicações de que o lugar chamado Invernada do Buriti, teria sido habitado por índios Ofaié-Xavante (151) que se teriam retirado daquele sítio, provàvelmente devido à pressão dos fazendeiros da região.

É muito possível que a atual aldeia do Buriti tenha sido formada por índios Terêna remanescentes daqueles que durante o conflito com o Paraguai se teriam refugiado no alto da serra do Maracaju (aos quais já nos referimos no capítulo anterior); também é possível que parte dos Terêna de Buriti, ex-componentes do grupo-local do Brejão (ou Laranjal). O certo é que até 1913, na Invernada do Buriti não existia nenhuma aldeia Terêna, como se pode deduzir pelo mapa feito naquela data por CURT NIMUENDAJÚ (152). Parece que sòmente a partir de 1920-22 é que começaram a se concentrar naquela área famílias Terêna descidas do alto da serra. Os componentes mais idosos da comunidade, quando entrevistados, foram unânimes em acusar essa época como correspondente à fundação de Buriti. Por outro lado, os primeiros dados fornecidos por Relatórios do Serviço de Proteção aos Índios, sôbre a aldeia Buriti, assinalam já em 1923 uma poulação de 420 pessoas, com uma criação de 400 equinos e 180 bovinos (153). Mas sòmente em fins de 1927 é que seria decretada a posse de 2.000 hectares de terras para usufruto dos índios lá localizados. Nessa época chegava à comunidade o atual Capitão de Buriti, JOAQUIM LOUREIRO DE FIGUEIREDO (nome adotado de um antigo patrão, fazendeiro do alto da Serra), hoje quase cego e com oitenta anos de idade; disse-nos êsse Capitão que havia nascido no Brejão (na aldeia Laranjal) e trabalhado quase dez anos nas fazendas do Maracaju. Em 1937, Buriti passava a contar com uma população de 448 indivíduos, distribuídos em 91 ranchos; e seria uma população bem maior, não fôsse o fato da saída de algumas famílias para trabalharem nas fazendas (154). Mas a população não cessou de aumentar, como se pode ver pelo censo de 1946, segundo o qual existiam em Buriti, 476 indivíduos, sendo que, em 1954, outro censo já dava 483 habitantes na aldeia.

---

(151) O Relatório Anual da Inspetoria de Mato Grosso, de 1927, diz o seguinte: "No cumprimento do meu dever de Inspetor do Serviço de Proteção aos Índios, neste Estado, e para atender aos insistentes pedidos de alguns índios aldeados no lugar denominado Invernada do Buriti, limites da Fazenda de Correntes, Município de Aquidauana, cujo aldeamento ao que informam aí existe há mais de trinta e cinco anos, em terras que afrimam, são de propriedade do Estado, peço-vos de acôrdo com o disposto nos artigos 90 e 95, Cap. VI da consolidação de Terras, Minas e Colonização, Decreto n.º 130, de 4 de junho de 1902, vos digneis mandar reservar para os referidos índios uma área de 4.000 hectares, ou quanto fôr possível, cotejando-se a situação dessas terras, com o mínimo necessário para que tenham algum terreno onde possam viver e trabalhar. Afirma-se que há uma faixa de terras devolutas nos limites da Fazenda Correntes que por ser **habitada pelos índios Xavantes, antecessores dos atuais,** deixou de ser incluída na medição procedida nessa Fazenda em 1896". (o grifo é nosso — RCO) — Para se ter uma idéia da história dêsses Ofaié-Xavante, consulte-se Darcy Ribeiro, 1951:109.

(152) Em 1913, por determinação do Inspetor Luiz Bueno Horta Barbosa, Nimuendajú organizou um mapa de localização das tribos indígenas do sul de Mato Grosso, cujo original acha-se arquivado na Mapoteca do Museu do Índio (Seção de Estudos do S.P.I.).

(153) Cf. Relatório Anual da Diretoria do S.P.I., pág. 148, ano 1923.

A aldeia do Buriti é formada por três núcleos poulacionais que se apresentam como três unidades de vizinhança distintas: a) Buriti, pròpriamente dita, onde se encontra o Pôsto Indígena, a casa do Capitão, a Escola do Pôsto e a Igreja católica, bem como uma dezena de ranchos; b) Córrego do Meio, a sudeste do núcleo central, com uma população distribuída em ranchos localizados numa área de roçados e de invernada para gado; c) Água Azul, núcleo mais novo, cujos componentes são em sua maioria "crentes" e acham-se situados bem ao sul do núcleo de Buriti, junto à divisa da Reserva (o fazendeiro vizinho à aldeia, doou a uma missão protestante um lote de terras, bem na divisa com Água Azul, onde os missionários edificaram uma igreja e uma escola, especialmente para os índios da Reserva). O resultado disto foi a repetição em Buriti dos mesmos processos de divisão da comunidade indígena que ocorreram em Bananal, Passarinho-Moreira, Limão Verde e, como veremos adiante, em Francisco Horta.

---

(154) O Relatório da Inspetoria Regional de Mato Grosso, do ano 1937, diz o seguinte: "Antes (de 1937) o número de habitantes era maior, mas algumas famílias se retiraram em busca de trabalho, a fim de adquirir o necessário, como gêneros e roupas. A falta de ferramentas para lavoura, contribuiu para a retirada dessas famílias". E não se pode dizer que tenha sido pequena a saída de índios de Buriti, quando vemos que já em 1926 havia naquela comunidade 450 pessoas, morando em 52 casas, segundo Relatório da Inspetoria de Mato Grosso, naquele ano. Vemos que de 1923 a 1926, três anos depois aumentava de 30 indivíduos a população da aldeia: e de 1926 a 1937, além de diminuir ligeiramente a população, verificamos um aumento bastante grande no número de ranchos: de 52 passou-se para 91 — o que demonstra que uma quantidade bem maior de indivíduos seria necessária para habitar tão grande número de moradias, e que em 1937 grande parte daqueles ranchos estariam desocupados.

Há, pois, duas escolas na comunidade: uma do Pôsto, leiga, embora reconhecida pelos índios como de orientação católica; outra, da missão evangélica, junto a Água Azul. Houve época em que por falta de professor na escola oficial, foi convidado para ministrar aulas o Capitão de Água Azul, o líder protestante **Benedito Reginaldo**; mas não deu certo: o "professor" levava os alunos a entoar hinos religiosos, no que foi severamente criticado pelo Encarregado do Pôsto que não podia permitir que a Escola do S.P.I. tivesse conteúdo religioso, fôsse católico ou protestante. Além dêsses focos de mudança cultural, isto é, das escolas, do próprio Pôsto, da missão e dos padres católicos que vez por outra visitam Buriti, temos as fazendas circunvizinhas e os "bolichos". Quanto às fazendas, assinale-se que em nossa estada em Água Azul não encontramos nenhum adulto homem na comunidade; todos estavam trabalhando nas fazendas e retornariam à aldeia sòmente ao fim do dia. E no que diz respeito aos "bolichos", pudemos registrar quatro dêles na bôca de quatro das estradas que ligam a Reserva ao exterior; na quinta estrada, localizava-se a já referida Missão Evangélica. Assim, das 5 vias de acesso à comunidade indígena, 4 são controladas por "bolichos" e uma por missionários.

Mas as relações da aldeia não se acham limitadas aos referidos "Bolichos" e à Missão. A quatro léguas de Buriti encontra-se a vila de Sidrolândia, com umas poucas casas de comércio, uma farmácia, a Prefeitura e uma modesta pensão. Entre Sidrolândia e Buriti, a uma légua desta última, existe uma pequena povoação de neobrasileiros, chamada Barro Preto, provàvelmente por causa da grande umidade de suas terras, bastante escuras e próprias para lavoura. Em Barro Prêto e em Sidrolândia os índios da comunidade mantêm contatos regulares, só não comerciando com elas devido à insuficiente produção de gêneros na Reserva. Haja vista que a maior produção de Buriti é a farinha de mandioca que, no entanto, não supera as necessidades de seu consumo interno. Buriti é uma comunidade das mais dependentes do mercado de trabalho regional; a grande quantidade de gado da aldeia, não pertence aos índios, mas sim ao Serviço de Proteção aos Índios, que naturalmente não precisa de mais de cinco peões para cuidar das reses, dando emprêgo, portanto, a muito pouca gente. (Dêsse gado os índios usufruem o leite e, mais raramente, carne — pois não é sempre que se abate uma rês).

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA

Francisco Horta

A Reserva de 3.600 hectares, supervisionada pelo Pôsto Indígena Francisco Horta, é ocupada preponderantemente por índios Guarani, do sub-grupo Kaiwá, que se distribuem em três dos quatro núcleos populacionais da aldeia: a) o núcleo central ou Aldeia Farinha Sêca, onde fica a moradia do "Capitão" Kaiwá, João Fernandes, localizada nas proximidades do Pôsto Indígena e onde habita a maioria da população Kaiwá; b) a Aldeia Bororó, como denominam uma concentração de 177 índios Kaiwá, às margens do córrego São Domingos e que possui um chefe próprio, o "Capitão" Ireno Isnardi; c) também a Aldeia Proterito, subjacente à anterior, formada por apenas 4 ranchos, com 10 habitantes Kaiwá, às margens do córrego do mesmo nome; finalmente d) o quarto núcleo, denominado Jaguapiru, é constituído exclusivamente por famílias Terêna que compreendem cêrca de 180 pessoas, habitando ranchos ao longo do córrego Saltino ou Jaguapiru.

Por decreto de 1917, assinado pelo Presidente do Estado de Mato Grosso, o Govêrno doou aquelas terras ao grupo-local Kaiwá, que naquela época era formado por cêrca de 550 indivíduos. Parece que sòmente depois de 1917 é que começaram a chegar à Reserva famílias Terêna, provenientes do alto da serra do Maracaju. Tudo indica que as primeiras famílias foram atraídas para lá pelo Coronel de Engenharia Nicolau Bueno Horta Barbosa, então Inspetor daquela região, com o objetivo de estimular a lavoura Kaiwá pela reconhecida eficiência do trabalho Terêna. As famílias, que continuariam a chegar a Francisco Horta, seriam atraídas por seus parentes, que muito bem se acomodaram junto dos Kaiwá.

Dentre as agências de mudança cultural das comunidades Terêna e Kaiwá, registramos o Pôsto Indígena Francisco Horta, edificado entre 1924-25, bem como sua Escola, tendo atualmente como sua professôra uma missionária da vizinha "Missão Evangélica Caiuá"; a própria Missão Protestante, com sua bem aparelhada enfermaria, creche para crianças órfãs, Igreja e escola, tôdas essas dependências localizadas num lote de terras junto à entrada da Reserva; vários "bolichos" situados nas principais vias de acesso à aldeia; as fazendas da região, caracterizadas pela indústria da erva-mate e para cuja extração trabalham paraguaios e índios Kaiwá, de Francisco Horta; e, naturalmente, a cidade de Dourados, distante apenas cinco quilômetros.

Como conseqüência do trabalho persistente dos missionários, quase tôda a comunidade Terêna se diz protestante. Por outro lado, as espaçadas visitas que fazem à Reserva os padres católicos de Dourados, não são suficientes para atrair os Kaiwá, cuja vitalidade religiosa tão bem analisada por Schaden (155), os mantem prêsos às suas tradições. E como resultado do proselitismo protestante, nota-se em Francisco Horta — como nas demais comunidades indígenas em que se instalaram elementos "crentes" — certa tensão social, manifestada na discriminação dos indivíduos não-protestantes pelos que se dizem "crentes", sejam índios Terêna ou sejam Kaiwá. Pelo que pudemos verificar quando de nossa permanência na Missão — onde ficamos cinco dias —, os vínculos religiosos eram mais fortes entre Terêna e Kaíwá, do que os de tribo; isto é, todos os "crentes", excluindo sua origem tribal ou étnica, uniam-se contra os que não professavam o mesmo credo.

Mas se fôssemos comparar a população Terêna com a Kaiwá, em Francisco Horta, esta última deixaria muito a desejar, em têrmos de desenvolvimento econômico. Realmente é bastante grande a diferença; as famílias Terêna ostentam um nível de vida razoável, tendo por base bons roçados e regular comércio com Dourados, além de casas muito bem construídas, à semelhança de moradias neobrasileiras da região; enquanto isso os Kaiwá se apresentam bastante mais pobres, maltrapilhos e com uma produção agrícola que mal chega para seu próprio consumo, obrigando-os a se empregarem na indústria da erva-mate ou realizar qualquer trabalho nas fazendas da região.

Como conclusão dêste capítulo, em que tentamos analisar do ponto de vista ecológico a atual configuração e distribuição dos grupos-locais Terêna, poderíamos dizer que tôdas as comunidades estudadas se caracterizam por estarem voltadas para o exterior: não só pelo fato dos Terêna procurarem colocar no mercado regional tôda sua produção (deixando uma pequena parte para consumo próprio), como também, e sobretudo, por seu engajamento às fazendas, onde encontram a sua principal fonte de renda. Vimos nessa análise sucinta como são raros os casos de famílias Terêna auto-suficientes, entendendo-se por isso o fato de não precisarem para sua sobrevivência de trabalhar fora de suas terras. A quase totalidade da população útil (de 20 a 50 anos) acha-se ligada ao mercado de trabalho regional, embora como um contingente móvel. Isso permite-nos afirmar que ocorre aqui um fenômeno de *integração econômica* no mais alto grau, quando comparamos os Terêna com outros grupos tribais também "integrados à sociedade brasileira" (156), mas nem porisso por ela *assimilados*. No caso particular das comunidades Terêna acima caracterizadas, verifica-se que seus componentes continuam de tal forma a elas ligados que nada indica que possam ser assimilados à sociedade regional, em futuro previsível. Mecanismos psicológicos e sociais impedem que o processo de assimilação evolua de uma maneira positiva. Mas antes de tratarmos dêsses mecanismos, devemos dizer mais alguma coisa sôbre essas comunidades, analisando-as no próximo capítulo, em têrmos de suas variações sócio-culturais. Isso completará a nossa idéia a respeito das condições de existência dos Terêna atuais, aldeados.

---

(155) Cf. Egon Schaden, 1954:159-170.

---

(156) Usamos o conceito de "integrados" para caraterizar uma situação final de um continuum em cujo extremo oposto estão os grupos "isolados" e, como situações intermediárias, estão as tribos que mantêm "contato intermitente" e as de "contato permanente" com a sociedade nacional. Essas quatro situações foram conceituadas por Darcy Ribeiro (1957:7-14) pelo exame do "comportamento" dos grupos indígenas brasileiros nos últimos cinqüenta anos, quanto ao modo e ao ritmo de conservação, descaracterização ou desaparecimento de suas línguas e culturas". (Idem:5) O critério usado foi "a comparação sistemática da situação em que se encontravam os grupos indígenas brasileiros na passagem do século, com a situação em que se encontram hoje, quanto ao grau de integração na sociedade nacional e, correlativamente, a conservação ou perda da autonomia cultural e linguística". (Ibidem). Assim, "integrados" são os grupos que "tendo experimentado tôdas as compulsões referidas e conseguido sobreviver, chegaram ao século XX ilhados em meio à população nacional, a cuja vida econômica se haviam incorporado como reserva de mão de obra ou como produtores especializados de certos artigos para comércio". (Ibidem:13).

VI — VARIAÇÕES SÓCIO-CULTURAIS ENTRE AS COMUNIDADES TERÊNA

O presente capítulo será dedicado à análise das variações sócio-culturais entre as comunidades Terêna, numa tentativa de compreender o comportamento, as expectativas e as reivindicações de seus componentes. De uma maneira concreta, queremos saber qual o padrão de conduta (157) do Terêna atual e como êle se configura nas diversas comunidades por nós visitadas. No capítulo precedente, deixamos bastante claro a variedade de configurações e a sensível diferenciação existente entre as comunidades, no que se refere, por exemplo, à *composição étnica*, ou, mesmo, à própria *antiguidade*.

Tomando-se a primeira variável, teríamos, de um lado, as seguintes aldeias: Cachoeirinha, Bananal, Ipegue, Passarinho, Moreira, União, Buriti e Brejão, como comunidades ètnicamente homogêneas, constituídas por mais de 90% de indivíduos Terêna; de outro lado, teríamos Lalima, Francisco Horta, Limão Verde e Aldeinha (158), constituídas por remanescentes de grupos já extintos, como os Kinikináu, Layâna e Guaikuru, ou por indivíduos Guarani ou Paraguaios, onde os Terêna estariam em minoria ou em número equivalente aos demais. Nessas últimas comunidades teria de se considerar, ainda, o índice de mestiços — frutos de uniões interétnicas ou intertribais —, que em certas aldeias são de grande importância para uma caracterização sócio-cultural.

Quanto à segunda variável, poderíamos considerar um "gradient" em que teríamos num extremo Cachoeirinha, Ipegue e Bananal e, noutro Buriti, Aldeinha e União, sem esquecer a "comunidade" Terêna de Francisco Horta, cujos componentes teriam chegado àquela aldeia Guarani não antes de 1917. O tempo de formação da aldeia assume grande relevância na presente investigação, porquanto ajuda a compreender a maior ou menor resistência das comunidades à mudança. As comunidades mais antigas, como aquelas acima referidas, demonstraram maior vitalidade cultural, revelando menor índice de deculturação em comparação com as mais novas, cujos componentes tiveram uma experiência mais longa de vida não-comunitária, engajados que estavam às grandes fazendas da região. A alta mobilidade dêsses índios, circulando de fazenda em fazenda, não permitia um convívio mais permanente entre as famílias, necessário para que se estabelecesse maior solidariedade grupal e que se mantivesse vivo o "nós" tribal. Poucas foram as famílias que permaneceram juntas, por um largo período, numa "colônia" de fazenda; mesmo porque, aquelas que teriam permanecido, não chegaram a abandonar as fazendas, em busca de "terra própria": continuaram estabelecidas em sua própria "comunidade", uma vez que nela encontravam o suficiente "consenso tribal", completado por um mercado de trabalho sempre garantido. É o caso, por exemplo, da "colônia" Terêna da Fazenda do Sr. Raymundo Correia, em Duque Estrada, constituída por seis ranchos e um número apreciável de crianças cursando a Escola da povoação. Entretanto, a grande maioria das fazendas proporcionava as piores condições possíveis de trabalho, onde o indivíduo percebia, em mercadoria, o mínimo necessário para sua sobrevivência, enquanto mão-de-obra, fato êste explicativo de sua alta mobilidade.

---

(157) Usamos conduta como um conceito intermediário entre "sociedade" e "indivíduo" e que opera "nesta área estratégica onde o comportamento individual torna-se conduta social". (Nadel, 1957:20).

(158) Pode-se incluir nessa mesma categoria a aldeia **São João**: de índios Terêna, Kinikináu e grande número de mestiços.

Apesar das diferenças apontadas no capítulo anterior e passíveis — como estamos vendo — de classificação em categorias polares, nota-se uma sensível uniformidade cultural quando tomamos a população Terêna como um todo. Há um denominador comum que nos permite olhar os grupos-locais como constituídos por uma população relativamente homogênea do ponto de vista cultural. Pode-se dizer que o patrimônio cultural Terêna se conformou à variedade de situações de contato interétnico e intertribal, sem por isso apresentar maiores diferenças no que concerne ao padrão de conduta. Êste parece haver se mantido relativamente constante no conjunto das comunidades, sem que, com isso, queira-se dizer que essa conduta tenha ficado imune a condições tão objetivas, como a situação político-religiosa da aldeia ou à intervenção exterior, representada pelo Serviço de Proteção aos Índios e pelas Missões Religiosas. A intervenção exterior e a situação político-religiosa não chegam, entretanto, a determinar um desvio tão significativo das normas vigentes (no universo Terêna), a ponto de se acreditar existir duas ou mais sub-culturas Terêna. Isso se tornará mais claro, à medida em que formos analisando as variações sócio-culturais mais relevantes, i.é, aquelas que resultaram da ação das agências de mudança cultural que com mais vigor atuaram na configuração de cada comunidade.

A atuação do Serviço de Proteção aos Índios, embora seja pràticamente a mesma em relação às aldeias Terêna possuidoras de Pôsto Indígena, difere consideràvelmente em relação às aldeias sem Pôsto, naquelas em que, por diversas razões, não pôde o S.P.I. se instalar ou nelas tenha se instalado de uma maneira precária. Nessa última situação, acha-se a aldeia de Passarinho e, com ela, Moreira, nas circunstâncias referidas no capítulo anterior; na primeira situação, pode-se registrar Limão Verde, Aldeinha e União, sendo as duas últimas propriedades particulares, e a primeira uma aldeia cujas terras, ainda não demarcadas ou reservadas, não motivaram a administração do S.P.I. a construir um Pôsto e nêle localizar um Encarregado. Por êsse motivo, essas cinco comunidades quase não participam da ação protecionista do Govêrno, ficando à margem da já débil assistência recebida pelas demais aldeias (159).

Nas aldeias em que o S.P.I. está localizado, a impressão que se tem é de que muito pouco se cuida da economia comunitária, i.é, dos próprios índios, preterindo-a a favor — do que chamaremos — a economia do Pôsto. Não vamos entrar aqui no mérito desta "política", desde que não

---

(159) Quando uma vez, perguntamos a um Encarregado sôbre o alheiamento em que êle ficava a respeito de uma dessas aldeias — até certo ponto próximas de seu Pôsto —, respondeu-nos que nada tinha a ver com aquêles índios, uma vez que não eram de sua aldeia. — É claro que tal atitude não passa despercebida pelas comunidades que não tiveram a graça de receber um Pôsto, que, mal ou bem, supervisionasse a vida na Reserva. Embora isso não seja das normas administrativas do S.P.I., não se tem podido evitar essa deformação a que grande parte dos Encarregados está sujeita. O caso mais evidente é o da aldeia União que, pelo fato de não ser uma Reserva, mas um sítio particular, adquirido pelos próprios índios, — não recebe a mínima assistência; e mesmo, pode-se dizer, é muito mal vista pela grande maioria dos funcionários do S.P.I.

3: Oliveira [illegible] SK7 Guana

sabemos até onde ela reflete as diretrizes fornecidas pela administração central, do Rio de Janeiro, ou regional, da Inspetoria, em Campo Grande. A verdade é que existe uma preocupação muito grande sôbre a produção do Pôsto, i.é, daquela decorrente do trabalho financiado pelo S.P.I., seja no que se refere às roças, ao tratamento do gado ou à extração de madeira ou casca de angico. Êsse trabalho é normalmente realizado pelos próprios índios, especialmente pagos para isso, sem excluir, todavia, a contratação de um "purutuya", quase sempre na qualidade de empregado do Pôsto. Explicam os Encarregados que essa produção é revertida em melhoramentos para o Pôsto e para a Aldeia, ficando ainda parte dela reservada àquelas famílias cujos responsáveis, por motivo de moléstia, não as possam sustentar (160).

Há Postos, por exemplo, que se caracterizam por possuirem bons rebanhos, de gado vacum, como Lalima, Buriti e Brejão, enquanto os outros têm sua economia voltada para a agricultura, com seus roçados de arroz, cana e mandioca, e tentativas com pequenos cafèzais, de formação recente. Cachoeirinha pode ser tomada como a mais representativa dêste último tipo. Quanto à extração do angico, em terras da Reserva, ou da própria lenha, com finalidades comerciais, varia de acôrdo com a administração central, do Rio de Janeiro que, ora a permite, ora a proíbe, alegando, neste segundo caso, a defesa do patrimônio indígena. O certo é que esta atividade extrativa não chega a constituir uma fonte de renda regular para o Pôsto ou para os índios. ✓

Em relação à economia da comunidade indígena pròpriamente dita, as diferenças referentes aos sistemas de produção não são tão grandes, de molde a estabelecer tipos diversos de comunidade. Pode-se dizer, mesmo, que pouco ou quase nada o gado de Buriti, por exemplo, ou os roçados de arroz de Cachoeirinha, chegaram a determinar o caráter da produção indígena das respectivas comunidades. Poucas são as famílias que se beneficiam da produção do Pôsto, seja por receberem sementes em quantidades apreciáveis, seja por contarem com reprodutores de boa raça para melhorar seu lote de reses. A grande maioria da população fica à margem do programa econômico do Pôsto. E o que caracteriza as famílias é o se dedicarem ao trabalho em roças próprias (mandioca doce e amarga, feijão miúdo e, algumas vêzes, arroz) que nem mesmo são suficientes para a subsistência familiar, completada, sòmente, com o emprêgo dos homens no mercado de trabalho regional. Como pudemos ver no capítulo V, pelo exame individual das comunidades, a grande maioria das famílias Terêna, não importando a que aldeias elas pertençam, supre suas necessidades mais elementares, combinando o produto de seus roçados com o dinheiro ganho fora da Reserva, seja cuidando do gado ou da tropa de fazendeiros da região, seja no trabalho agrícola, cada vez mais requisitado — na proporção em que o café se impõe aos médios e pequenos sitiantes vizinhos —, ou seja na indústria extrativa, onde os Terêna se apresentam como peritos na difícil arte de extrair a casca de angico sem estragá-la (161). Além dessas atividades, há ainda aquelas ligadas às cidades, às quais se dedica um número ponderável de índios de aldeias como Passarinho, Moreira, Limão Verde e, em menor grau, de Cachoeirinha, Ipegue e Bananal, aldeias próximas que são de Miranda e Aquidauana.

---

(160) Isso traduzia mais um desejo dos funcionários do que uma realidade. Em primeiro lugar, porque a produção, com raras exceções, era relativamente inexpressiva, muitas vêzes quase inexistente; em segundo lugar, porque nem sempre a importância resultante da produção era aplicada na própria aldeia ou Pôsto, sendo canalizada para o Rio de Janeiro, onde ficava depositada, na qualidade de Renda Indígena, a ser aplicada na assistência ao índio de um modo geral, a critério da Diretoria do S.P.I. Por êsses motivos, o índio jamais participava dêsse trabalho com entusiasmo, uma vez que raramente se beneficiava da renda auferida pelo Pôsto.

Essa situação — de homogeneidade da economia Terêna, vista em têrmos gerais — não exclui, entretanto, a existência de algumas famílias indígenas pràticamente "auto-suficientes", i.é, famílias que, funcionando como uma eficiente unidade de produção, dispensam a oferta de trabalho vinda do exterior. A média dessas famílias, por aldeia, não ultrapassa a duas. Nesse caso, vai importar o caráter da produção do Pôsto, não tanto por êste ser causa do tipo de produção desenvolvido por essas famílias, mas simplesmente por coincidirem as duas economias, uma vez que ambas sofrem o mesmo condicionamento ecológico. Assim temos em Lalima e Brejão, Reservas com excelentes pastagens, famílias Terêna com um rebanho suficientemente grande para permitir uma relativa independência econômica (162). Em Bananal e em Cachoeirinha, ainda se poderia encontrar, até bem pouco tempo, uma ou duas famílias vivendo sòmente à custa de seu rebanho bovino; todavia, a falta de água e o empobrecimento cada vez maior dos pastos, tornaram impossível que aquelas famílias permanecessem na aldeia, enquanto dedicadas à lida do gado. Uma família de Bananal e outra de Cchoeirinha acabaram por abandonar a aldeia, a primeira vendendo seu rebanho e passando a morar em Campo Grande, como proprietária de uma casa comercial, e a segunda, arrendando campos de fazendeiros vizinhos e nêles engordando suas reses. Essas duas aldeias, como as demais não possuidoras de boas pastagens e, principalmente, de fartura de água, caracterizam-se por sua atividade agrícola e tornam possível a umas poucas famílias obterem todos os recursos necessários à sua subsistência nos roçados de arroz, milho, cana, mandioca e feijão miúdo, para citar apenas as principais espécies cultivadas.

---

(161) Excluimos a extração da erva mate, em virtude de nela não trabalharem índios Terêna. Haja vista Francisco Horta, em Dourados, zona ervateira, cuja comunidade Terêna mantém-se alheia àquela indústria, enquanto os Kaiwá encontram nela sua principal atividade produtiva.

As diferenças mais significativas entre as comunidades Terêna devem ser procuradas, entretanto, no plano associativo, pois nêle é que se reflete o impacto mais violento — e relativamente recente — sofrido por êsses índios diante da sociedade regional.

Referimo-nos especialmente à atuação das missões religiosas protestantes. Estas, como uma instituição nova — pois que passava a agir numa região tradicionalmente trabalhada por missionários católicos, entravam nas aldeias Terêna numa situação altamente competitiva, na medida em que tinham por objetivo a conversão daqueles índios que se diziam católicos, mais por fôrça de hábito do que, pròpriamente, por mais intensa e eficiente do que a católica, os missionários protestantes chegaram a organizar grupos de índios relativamente imbuídos da doutrina e da prática do evangelho, através dos quais passaram a converter, em certas aldeias, um número ponderável de indivíduos, a ponto de criar certa hostilidade entre os protestantes-convertidos e os não-protestantes ou católicos (163). Típica neste sentido, é a aldeia de Bananal, seguindo-se de perto Limão Verde, Buriti e Moreira-Passarinho. Nessas aldeias, pode-se dizer que ocorreu uma divisão das respectivas comunidades em

---

(162) Buriti, apesar de seu casáter pastoril, não conta com nenhuma familia indígena possuidora de lotes razoáveis de reses, que lhe permita relativa independência econômica, a exemplo das de Lalima e Brejão.

(163) Consulte-se Rattray-Hay, opus cit.

[facing p. 104-A]

Criança Terêna, assustada com a "Rolley Flex" do autor (1955)

[facing P. 104-B]

Jovem mulher Terêna, com seu filho (Cachoeirinha, 1957) dois grupos: o "católico" e o "protestante". E usamos os têrmos entre aspas, em virtude do mecanismo que promove o acesso a cada um dos grupos ser, provàvelmente, tão político quanto religioso. Esclareça-se, contudo, que não se está desprezando outras agências de mudança cultural, como o Pôsto Indígena e a Escola, por êle controlada, como elementos atuantes no processo de conversão, seja de uma maneira positiva ou negativa. Não há dúvida que essas agências formam, ao lado das Missões, um único e peculiar instrumento de mudança. Sòmente por um esfôrço de abstração do pesquisador, identificando cada uma das agências como variáveis de um mesmo complexo, torna-se possível diferenciar quais os elementos que compõem êsse instrumento. Assim, poder-se-ia dizer com Mayer Fortes que "a conversão de um indivíduo ou um grupo representa freqüentemente a culminação de um processo levado a efeito pelo complexo total de influências de contato, do qual a missão é apenas um único componente" (164).

Mas o que se está tratando aqui, no momento, é do resultado da atividade das Missões, e que nem sempre é compatível com suas expectativas de conversão. Nesse sentido, o que parece existir é uma contradição entre as demais agências, ao menos no que se refere à conversão protestante. Na maioria dos casos, ou das aldeias, nota-se certa incompatibilidade entre funcionários do S.P.I. (Pôsto e Escola) e missionários evangélicos; o que já não ocorre com os padres Redentoristas que se não são estimulados ao proselitismo, ao menos não encontram obstáculos. Essa discriminação às Missões protestantes parece dever-se a duas razões básicas: a primeira pelo fato de lutar contra uma ideologia religiosa já arraigada na população neobrasileira e indígena, que é um misto de catolicismo, espiritismo e crenças e práticas tribais; a segunda pela maior operatividade dos missionários protestantes, maior agressividade de ação nas Reservas, chegando êles a ponto de utilizarem alto-falante para a propaganda do Evangelho (com música e perorações); isto tudo combinado com uma organização bastante eficiente, levando os "crentes" a uma vida de grupo mais intensa, através dos vários cultos realizados nas semanas, e do preparo de índios para desempenharem funções de proselitismo. Não é difícil prever o quanto isso é incômodo para o Encarregado de Pôsto: além da "perturbação" da rotina da aldeia, os "crentes" representam o elemento "revolucionário" na comunidade, não tanto por serem os mais reivindicativos, mas, sobretudo por sua maior organização, que vem permitir um intenso e contínuo contrôle das atividades do Pôsto.

---

(164) 1938:67.

Essa situação de tensão que se cria entre os missionários evangélicos e os funcionários do S.P.I., naturalmente não deixa de se refletir na forma de conversão. Noutras palavras, os indivíduos que passam do grupo "católico" ao "protestante" ou vice-versa, são em regra levados por uma multiplicidade de razões, das quais apenas uma teria conteúdo religioso. Muitos casos pudemos registrar, de indivíduos (e mesmo famílias inteiras) que adotaram a *outra* religião, por questões de desavenças na comunidade, cujos adversários ou eram líderes ou desfrutavam de um "status" importante no grupo a que êles pertenciam e que como represália deixavam. Mais comum, ainda, era a canalização para o grupo "protestante" dos descontentes com a administração do Pôsto. Mas o que se deve acentuar é que nem por isso êsses indivíduos continuavam necessàriamente no nôvo grupo político-religioso de adoção, desde que na primeira oportunidade novamente mudavam de categoria, passando com relativa facilidade de um para outro grupo, de acôrdo com a conjuntura política do momento. Há outros casos, menos freqüentes entretanto, em que o móvel da mudança de "ideologia religiosa" era muito mais prosáico, como a simples vontade de beber cachaça: a expressa proibição aos protestantes de tomar bebida alcoólica, criava situações em que um protestante-convertido (e ainda não muito integrado na nova crença) deixava de sê-lo quando lhe vinha o desejo de beber; então tínhamos o fato curioso de indivíduos permanecerem um ano num grupo religioso (no caso o protestante) e passar alguns meses no outro grupo, enquanto durasse sua vontade de se embriagar! Em suma, nas quatro aldeias mencionadas, em que os missionários protestantes conseguiram introduzir a "nova crença", o resultado foi a divisão da comunidade em dois grupos politicamente distintos. E, em duas delas, pelo menos, o que agravou essa divisão foi a própria atuação dos Encarregados dos Postos que tomaram o partido de um dos grupos (geralmente dos "católicos"), dificultando ainda mais a acomodação dêles entre si. Êsse caráter de *partido*, preponderando no recrutamento de indivíduos em quaisquer dos grupos, demonstra o ralo conteúdo religioso que ambos possuiam (165).

Por êsse motivo, não caberia aqui dizer — como o fêz Redfield em relação a Chan Kom — que a introdução do protestantismo teria resultado numa nova sub-cultura: a dos protestantes conversos (166). Além dos aspectos acima ressaltados, acresce que os Terêna — e poderíamos estender a observação aos demais grupos Guaná, na medida em que nos permite o material bibliográfico —, nunca demonstraram maior religiosidade, tão característica em seus vizinhos Guarani (167). Excluindo-se os seus rituais xamanísticos — atualmente reduzidos a mera técnica de combater doenças —, a pobreza do cerimonial e das crenças num mundo extra-terreno é flagrante. É certo que os Terêna têm mais de um século de contato sistemático com missões católicas, mas é certo também que os Guarani têm mais do que isso e, não obstante, revelaram uma vitalidade religiosa muito maior. Infelizmente não possuímos dados que nos permitam comparar a ação religiosa, protestante ou católica, exercida entre os grupos Guarani, com a exercida entre os Terêna. Mas, a se julgar pelos trabalhos de Curt Nimuendaju e de Egon Schaden, a cultura Guarani se caracteriza mesmo pela importância em que nela assume o sistema religioso e pelo alto misticismo de seus membros. O que precisamente, não ocorre entre os Terêna. Entre êstes, as religiões cristãs penetraram mas de uma maneira muito mais formal — através de seus cerimoniais — do que como instrumentos novos de interpretação do mundo. Nesse sentido, os Terêna demonstraram muito realismo, a ponto de não substituirem seu sistema tradicional de crenças pela cosmogonia cristã, quando aquêle se quebrou. A impressão que se tem, depois de conviver com êles alguns meses, é de que pouco se preocupam com o sobrenatural e, mesmo, em muito menor grau do que o caboclo da região. Exceção, talvez, de uns poucos indivíduos, "crentes", para a maioria as novas religiões representaram apenas uma capa, alguma coisa exterior à consciência individual, válida como fonte de "status" e de papéis que melhor viessem ajustar os indivíduos às novas situações criadas pelas comunidades em mudança (168).

---

(165) Altenfelder da Silva, em seu trabalho sôbre Bananal, refere-se à inconsistência religiosa dêsses grupos, sentida inclusive pelos próprios missionários que comentavam que "os índios são inconstantes e fracos na sua fé" (1943:359).

(166) Robert Redfield, 1949:355.

(167) Cf. Egon Schaden, 1954:159-170. Por outro lado, ao contrário do que ocorre em várias tribos brasileiras como os Borôro ou os próprios Guarani, em cujas culturas a religião é um símbolo de identidade tribal, entre os Terêna se pode dizer que o antigo corpo de crenças parece não haver sobrevivido ao impacto com a sociedade euro-americana.

Muito se poderia dizer sôbre a conduta religiosa dos Terêna e sôbre o sincretismo que nos revela o seu atual corpo de crenças. No entanto, não é aconselhável estendermo-nos sôbre o assunto, desde que os dados que possuímos sôbre as aldeias a êsse respeito são muito desiguais, não permitindo uma análise comparativa. A disparidade entre o material obtido em Cachoeirinha — para citarmos a comunidade escolhida para uma investigação em profundidade e que será objeto de um trabalho especial em confronto com os dados registrados nas demais aldeias, tornaria ociosa qualquer tentativa neste sentido. É suficiente para nós ter em mente que, não penetrando a fundo na cultura Terêna os complexos religiosos cristãos, a conduta dêsses índios não foi muito afetada, a não ser se se considera como relevante a aceitação por parte dos "crentes" de certas regras de comportamento, como o não beber, não fumar e não dançar, coisa que também não é difícil de se encontrar entre os próprios "católicos" ou os sem-religião. Daí, não encontrarmos duas condutas realmente distintas, geradas pela atuação das diferentes missões. Uns e outros, em maior ou em menor grau, freqüentam as práticas xamanísticas e comparecem às festividades religiosas e profanas que marcam a vida da comunidade. Nos dias de São João, São Sebastião, Santo Antônio e São Benedito, tôda a população participa da parte profana das comemorações; o mesmo se pode dizer do "Oheokoti" e da Semana Santa, atualmente confundidos num só conjunto de cerimoniais, aparecendo num mesmo plano os elementos cristãos, os pagãos e as práticas profanas.

---

(168) A cada um dos grupos corresponde um estereótipo: o "católico" é considerado vagabundo, beberrão e farrista; o "protestante", como sendo piedoso, trabalhador e honesto. Isto é como pensa o "crente" de si mesmo e dos "católicos". Já o "católico", embora não negando que grande parte dos seus bebe muito, acredita que trabalham muito mais do que os "crentes", uma vez que êsses "vivem no culto e só pedem esmolas e não levam a vida a sério". Parece que a diferença básica entre êles é que a maior parte dos "crentes" sabe ler e escrever — porque são estimulados a isso para poder estudar a Bíblia, enquanto os "católicos" não possuem semelhante estímulo. Essa diferença caracteriza a própria intervenção religiosa: os missionários protestantes muito mais preocupados com a alfabetização do que os padres Redentoristas.

O PROCESSO DE ASSIMILAÇÃO DOS TERÊNA

Tomando-se por base a complexa situação político-religiosa criada pela diversidade de motivações que atuaram na conversão dos Terêna, podemos classificar suas aldeias em três grupos: a) Cachoeirinha, Ipegue e Brejão, como aldeias onde o proselitismo evangélico não foi bem sucedido, continuando seus habitantes a se considerar "católicos" (169); b) Bananal, Limão Verde, Buriti e Moreira-Passarinho (170), na condição de comunidades pràticamente divididas em dois grupos político-religiosas divergentes; e c) União, Aldeinha e Francisco Horta, na categoria de comunidades "protestantes", em face da totalidade (ou da quase totalidade) de seus membros já haverem adotado o "novo credo" ou, ainda, que êste esteja em processo de adoção (171), sem chegar por isso a cindir a comunidade em dois grupos religiosos antagônicos.

As variações sócio-culturais até aqui indicadas serviram para mostrar que a população Terêna, aldeada, malgrado as diferentes configurações e a diversidade de experiências que sofreu, manteve em seu conjunto, uma *conduta* relativamente constante. Mas se essa conduta chegou a revelar estilos diferentes (como a atitude piedosa dos "crentes" ou o comportamento mais livre dos "católicos"), isso não significa que ela possa refletir uma variação tal, a ponto de considerarmos como legítima a existência de duas ou mais sub-culturas Terêna surgidas como resultado do processo de aculturação. Isso, acreditamos, ficou suficientemente demonstrado.

Todavia, o trabalho não alcançaria seus objetivos se não considerássemos outra face do problema da interação dos Terêna com a sociedade brasileira do sul de Mato Grosso: a *mobilidade* de uma parte da população Terêna que, através de indivíduos isolados ou famílias, abandonam suas aldeias de origem e passam a viver em cidades como Miranda, Aquidauana e Campo Grande. Nada foi dito ainda sôbre esta parcela numèricamente inferior da população Terêna, mas que nem por isso deixa de ser considerável. A *aculturação* e a *mobilidade*, como duas dimensões de um mesmo processo — que chamaremos de assimilação — se constituirão nos temas do capítulo seguinte.

---

(169) Nessas aldeias como nas demais — exceção feita a União, Aldeinha e Francisco Horta — os Terêna recebem visitas dos padres católicos norte americanos, da Ordem dos Redentoristas, sediados nas principais cidades da região.

(170) Estamos considerando, para efeito de análise, Passarinho e Moreira, como constituindo uma só comunidade, enquanto ocupam pràticamente uma única Reserva (Cf. capítulo V).

(171) Tais comunidades se caracterizam também por apresentarem um nível de vida sensivelmente mais alto que os apresentados pelas comunidades restantes. Contudo, nada nos autoriza a estabelecer uma correlação causal entre o "protestantismo" e o desenvolvimento econômico. Outras variáveis mereceriam ser consideradas, como a competição Terêna-Kaiwá, em Francisco Horta, ou a necessidade de auto-suficiência do grupo de União, em virtude do completo desinterêsse por parte do S.P.I. quanto aos destinos da pequena e independente comunidade. Por outro lado, fomos encontrar no núcleo "protestante" de Água Azul, na Reserva Buriti, o índice mais baixo de nível de vida, ao mesmo tempo em que verificávamos em Bananal que as famílias mais ricas eram "católicas" ou já desfrutavam de boas condições econômicas quando se converteram ao protestantismo.

VII — ACULTURAÇÃO E MOBILIDADE

A aculturação e a mobilidade social serão tratadas, neste capítulo, como dois fenômenos sócio-culturais que, segundo suas próprias peculiaridades, desempenharam um papel fundamental no processo de assimilação dos Terêna.

Já por várias vêzes, no curso dêste trabalho, utilizamo-nos do têrmo *assimilação*, sem contudo, precisá-lo convenientemente. Até aqui isso não vinha sendo necessário, desde que o próprio contexto, no qual o têrmo vinha inserido, era o suficiente para tornar a realidade descrita inteligível ao leitor, que não precisaria recorrer senão a simples noções. Agora não se pode mais adiar êste procedimento, uma vez que passaremos a cuidar de questões mais controvertidas e que, por essa razão, deverão ser rigorosamente conceituadas. Entendemos, assim, por assimilação o *"processus" pelo qual um grupo étnico se incorpora noutro, perdendo sua* (a) *peculiaridade cultural e* (b) *sua identificação étnica anterior*. Enquanto a primeira conseqüência, (a), seria o equivalente do processo de aculturação, a segunda, (b), teria também um conteúdo psicológico, embora se caracterizasse em ser um fenômeno sócio-cultural, sobretudo por ser o grupo a unidade considerada; aqui, a assimilação individual seria posta de lado ou, quando muito, utilizada num sentido comparativo (172). Por outro lado, a assimilação, como a aculturação, poderão significar, também, "condição" opondo-se a "processo"; nesse caso, o próprio texto em que aparecerem, será o suficiente para explicitá-los como uma categoria dinâmica (processo) ou estática (condição), tal como vemos nos respectivos exemplos: "a assimilação — ou a aculturação — tem levado os grupos Terêna a uma transformação radical em sua conduta...", e, "ainda não assimilados — ou bastante aculturados —, os Terêna permanecem um povo com uma consciência tribal suficientemente poderosa para diferenciá-lo da população regional e para não julgá-lo uma variante ou sub-cultura nacional..."

---

(172) A palavra assimilação tem sido usada pelos sociólogos para designar "a process of mutual adjustment through which culturally different groups gradually obliterate their differences to the point where they are no longer regarded as socially significant or observable". (Lundberg, Schrag & Larsen, 1954:437). Nem todos, entretanto, dão nfase ao grupo, passando a entender assimilação como "a gradual process by which the individual comes to share the expectations of another group and slowly acquires a new set of definitions". (Merril & Eldredge, 1957:42) — Em verdade as duas conceituações correspondem a dois aspectos diferentes do processo de

Julgamos cabível aqui sublinhar esta diferenciação dos conceitos de assimilação e aculturação — como "processo" e como "condição" —, no sentido de superar uma evidente ambigüidade, aliás já indicada por Ralph Beals (173).

Posteriormente a essa comunicação de Beals, deu-se uma reformulação do conceito de aculturação (e seus derivados), por parte de um grupo de especialistas em ciências sociais, que elaborou um documento, em 1953, como substituto do "memorandum" de 1946, de autoria de REDFIELD, LINTON e HERSKOVITZ (174). Nesse documento a aculturação foi definida como "uma mudança cultural iniciada pela conjunção de dois ou mais sistemas culturais" (175). Em têrmos causais acrescenta o documento, "a mudança aculturativa pode ser a conseqüência de transmissão cultural direta; pode ser derivada de causas não culturais, tais como modificações ecológicas e demográficas induzidas por um choque cultural; pode ser retardada por ajustamentos internos, seguindo-se uma aceitação de traços ou padrões alienígenas; ou pode ser uma adaptação

---

assimilação — reconhecido por sociólogos como Ogburn & Ninkoff (1950), Osborn & Neumeyer (1936) — e que nós aqui também levaremos em conta, introduzindo apenas uma observação a respeito da dificuldade de verificar a correspondência entre o conceito e a realidade que êle pretende compreender, sobretudo no que se refere à segunda conceituação; nesse sentido usamos o têrmo **assimilado** em contraposição a **segregado** (e, em certos casos, isolado), para indicar duas "condições" extremas, mas dispostas num "continuum"; e, isso, de acôrdo com Glaser (1958:34), segundo o qual "the pure assimilated person is an ideal-typical conception formed by extrapolating our continuum to its extreme, but rarely encountered empirically..." E completa Glaser, advertindo que "by the standard sociological definitions of assimilation, a person is not fully assimilated if he is conscious of trying to be assimilated: in the latter case, we would consider him **desegregating**" (p. 32).

(173) 1953:627-628.

(174) 1936:149-152.

(175) Social Science Research Council, 1954:974.

[facing p. 112-A]

Velho Terêna de Cachoeirinha (1957)

Remanescente Kinikináu do Grupo-local "Paraíso", hoje residente em Cachoeirinha (1958)

[facing p. 112-B]

em reação dos modos tradicionais de vida" (176). Neste trabalho, temos nos utilizado dêste conceito de aculturação na medida em que êle tem se revelado útil à compreensão das conseqüências, na esfera da cultura, dos mecanismos da interação social, interétnica e tribal. Na base disso, é claro, está implícita uma crítica às teorias de aculturação, pelo fato de tenderem a considerar os sistemas culturais em si mesmos, perdendo de vista, muitas vêzes, a população ou o grupo social portador (177). A ênfase dada na conduta — como ela foi definida no capítulo anterior — nos afasta dêsse perigo, ao mesmo tempo que nos permite tratar do processo de aculturação nos têrmos propostos acima.

Depois dessa primeira formulação operacional de aculturação, o conceito se tornará mais preciso quando o compararmos com o de *mobilidade social*, na acepção em que ambos foram usados por RICHARD ADAMS, em sua pesquisa sôbre a "ladinizacion" em Guatemala (178). Para ADAMS a mobilidade social é entendida como um processo de mudança "que sofre *um indivíduo* quando se despoja dos costumes de sua própria classe ou grupo étnico, para tornar-se um membro de outra classe ou grupo étnico" (179). Aqui combinam-se duas formas de mobilidade: a *horizontal* (para Adams, equivalente a mobilidade física) e a *vertical* (na já tradicional concepção de SOROKIN). Como contrapartida disso, o processo de aculturação é definido como "a mudança que *uma comunidade* ou sociedade inteira sofre ao tornar-se culturalmente mais parecida com outra. Refere-se à mudança de costumes de todos os membros de um grupo, até o grau em que tais costumes servem cada vez menos para distinguir êsse grupo social de outros" (180). Essa segunda formulação do conceito de aculturação nos vai permitir utilizá-lo na análise dinâmica da população Terêna aldeada, enquanto o conceito de mobilidade social mostra-se adequado à análise dos Terêna residentes em cidades. Isso não quer dizer que êstes últimos estejam isentos de mudança cultural; apenas significa que êles não estão mais sujeitos aos mecanismos que presidem um tipo particular de mudança cultural, a que chamamos aculturação.

---

(176) Ibidem.

(177) A abordagem dos antropólogos sociais inglêses, objetivando bàsicamente as mudanças que ocorrem na conduta, parece-nos mais segura, malgrado tenhamos que reconhecer a importância das teorias de aculturação no esmiuçamento da mudança sócio-cultural.

(178) 1956:213-244.

(179) Idem:214.

(180) Ibidem.

O processo de aculturação a que está submetida a população Terêna (referimo-nos à população aldeada, i.é, que tem vida comunal), tem alcançado resultados diferentes proporcionalmente às variações encontradas no conjunto de suas comunidades. Tomemos a *composição étnica* e a *antiguidade* — aliás, variáveis apontadas no início do capítulo precedente — e veremos como elas atuam na configuração cultural das comunidades. As aldeias de composição étnica múltipla, como Lalima, Francisco Horta, Limão Verde e Aldeinha, tendem a ser muito mais *abertas* às inovações, enquanto as demais embora não podendo ser consideradas *fechadas*, apresentam maior resistência às técnicas e ideologias vindas de fora (181). A análise da antiguidade, por sua vez, como uma categoria que vem permitir diferenciar (a) os grupos-locais tradicionais das (b) comunidades formadas por indivíduos procedentes de fazendas (182), leva-nos a verificar a existência de maior receptividade a elementos culturais novos nas aldeias de formação mais recente (b) como Buriti, além das já citadas Francisco Horta e Aldeinha, inscritas na primeira categoria (composição étnica múltipla) e, por isso, "duplamente" abertas. União aparece aqui como um caso especial, conquanto seja a aldeia de criação mais recente; seus componentes não vieram de fazendas, mas de uma comunidade como Bananal, pouco se diferenciando, pois, da "comunidade" protestante da qual se separaram por causas circunstanciais (183).

No primeiro (a) grupo de aldeias, por exemplo, permanece ainda vigente a "dança do bate-pau" (*Kohitxoti-kipahé*), bem como a "corrida de cavalinhos" (*Ivuixote-vogomoto*), como atividades lúdicas tradicionais e realizadas em dias festivos, como o Dia do Índio, o Sete de Setembro, etc. Êsses "jogos", já referidos no capítulo III, foram pràticamente reavivados pelo Serviço de Proteção aos Índios, por acreditarem os seus funcionários estar assim "respeitando" a cultura indígena, nos moldes preconizados pelo regimento da instituição. Não se pode dizer que essas festas tivessem sido realizadas, no passado, em dias determinados. Pelo menos, em fins do século XIX — a se julgar pelas informações de Bach (184), quando se refere especialmente à "corrida de cavalinhos" — elas já não estavam submetidas a um calendário fixo. O empenho dos PP.II. (hoje mais raro), combinado com a ação estimulante dos visitantes e "turistas" (ansiando ver alguma coisa de bizarro, numa zona tão "pobre" em curiosidades indígenas), tornaram o "bate-pau" e a "corrida de cavalinhos" a grande atração que os Terêna podem oferecer. Como êsses "jogos" implicam numa série de gastos (pano, papel de seda colorido, guizos, cachaça, etc.) — e raramente os índios estão pecuniàriamente habilitados para tanto — surgiu a necessidade do "produtor": a pessoa que dará algum dinheiro para cobrir as despesas. Dessa maneira, ficou institucionalizado um papel, preenchido ora pelo Encarregado, ora pelo visitante ou "turista", enfim por qualquer pessoa que deseje ver os "jogos" e financiá-los. Pois bem. Em nenhuma das aldeias do segundo (b) grupo êsses jogos conseguiram sobreviver, alegando seus componentes "esquecimento dos quadros e dos passos"! Mas parece que mais do que isso, é a falta de entusiasmo com que tais comunidades encaram a possibilidade de realização dêsses "jogos", mormente devido às reações jocosas das novas gerações, que "sentem vergonha de brincar". Embora os velhos (geralmente os dirigentes ou "caciques dos jogos") das aldeias tradicionalistas — do grupo (a) — costumem reclamar contra essa atitude dos moços, ela não é tão poderosa a ponto de impedir ou mesmo dificultar, a realização da "dança do bate-pau" ou a "corrida de cavalinhos". Exemplo significativo da importância dessa instituição lúdica nas comunidades antigas — grupo (a) —, embora de composição étnica múltipla como Limão Verde, é o renascimento do "bate pau" graças à ação dos padres Redentoristas que tomaram a si o papel de "produtor". Parece que a primeira tentativa foi dia 20 de janeiro, dia de São Sebastião, quando se realizou uma procissão que incorporou a seu cortejo, "como cerra fila", o grupo de dançarinos do "Bate pau"! Vê-se aí o aproveitamento estratégico de "jogos profanos" em cerimônias religiosas. E o resultado disso foi tão positivo que os Redentoristas estavam programando sua repetição para 1.º de agôsto, dia de Santo Afonso, padroeiro de Limão Verde (185).

---

(181) Estamos usando êsses conceitos, embora de uma maneira não ortodoxa, no sentido em que aparecem no já referido documento de 1953, sôbre a aculturação (Cf. 1954:975-976).

(182) Malgrado a quase totalidade da população Terêna já ter vivido em fazendas, ao menos por um período relativamente curto, alguns grupos locais não chegaram a se desfazer de todo, tornando possível um reagrupamento, em seu proveito, de famílias dispersas e que, em tempo anterior, a êles estiveram ligadas: nesse caso estão Cachoeirinha, Ipegue e Bananal.

(183) Cf. páginas 63-64.

---

(184) 1916:92.

É verdade que essas variáveis são significativas à compreensão da sobrevivência dêsses "jogos", como também (e obedecendo aos mesmos mecanismos) para o estudo de certos complexos culturais ainda vigentes nas antigas aldeias, como as tradicionais formas de enterramento dos mortos (com todos os seus pertences), o uso da terminologia de parentesco ou a peculiar divisão sexual de trabalho, todos êsses complexos desaparecidos nas comunidades do segundo grupo (b), bem como naquelas de composição étnica múltipla. Mas não se pode dizer que tais variáveis assumam a mesma importância para a análise dos rituais mágico-religiosos organizados pelos Koixomuneti. Onde quer que haja um *Koixomuneti* — e êles estão espalhados por tôdas as aldeias e nas próprias cidades, como veremos adiante — os rituais são realizados, variando naturalmente seus "resultados" (segundo depoimento dos Terêna) de acôrdo com o domínio das práticas mágicas de seus agentes. O que se pode dizer é que o antigo *Oheokoti*, anunciado — como vimos no capítulo III — pelo aparecimento das Plêiades, hoje pràticamente desapareceu, substituído que foi pelas atividades de fundo católico da Semana Santa. Entretanto, há indicações que até 1955 (!), em Bananal, realizava-se com certa regularidade o *Oheokoti*, em sua forma tradicional, i.é, com as cerimônias mágico-religiosas, seguidas da atuação do *Yanakalu*, do repasto coletivo e concluído pelo *Mootó* (186). Já em Cachoeirinha, a última vez que se realizou uma cerimônia completa do *Oheokoti* foi em 1915, a se julgar pelas informações obtidas na aldeia, dando essa data como a do último *Mootó*. De lá para cá, o *Mootó* de prática coletiva passou a ser individual: quando um Terêna *Xumonó* — por exemplo — cioso de suas qualidades de lutador, convidava um *Sukirikionó* para uma "briga", e êste aceitava, estavam ambos provàvelmente mais dispostos a fazer renascer uma antiga fonte de prestígio, do que a estimular uma cerimônia ligada aos rituais religiosos, embora profana. Hoje, pode-se dizer, o *Oheokoti* está muito mais simplificado, apesar do têrmo continuar vigente, indicando de um modo geral as cerimônias mágico-religiosas realizadas pelos *Koixomuneti*. Todavia, é necessário ainda distinguir dos rituais xamanísticos comuns (efetuados com o único objetivo de curar doenças e afastar males), aquelas cerimônias endereçadas aos "espíritos protetores" do *Koixomuneti*. Cada *Koixomuneti* tem os seus *Koipihapati-Koixomuneti*, i.é, espíritos de falecidos médico-feiticeiros que, em vida, gozaram de grande prestígio na comunidade e, em alguns casos, chegaram a ser professôres do *Koixomuneti*, que o recebe em dias determinados (187). A estas cerimônias mágico-religiosas é que se atribui, modernamente, a denominação *Oheokoti*.

---

(185) Não creio que fôsse difícil reavivar êsses "jogos profanos" nas comunidades de Brejão ou Passarinho, considerando não só sua composição étnica homogênea como sua relativa antiguidade, passível portanto de possuírem alguns velhos Terêna conhecedores dos "quadros e dos passos". Moreira, aldeia mais nova ainda do que Passarinho, foi formada quase que exclusivamente por indivíduos egressos de fazendas, a maioria dos quais jamais viu um "bate pau" ou uma "corrida de cavalinhos", o que torna muito difícil sua participação em atividades dessa natureza.

(186) Afirmaram-nos os informantes, em Bananal, que se torna cada vez mais difícil congregar participantes, sendo que da última vez tinham conseguido sòmente dez pessoas, entre velhos e moços.

Embora êsses cerimonais continuem a ter lugar em tôdas as comunidades Terêna, êles parecem estar muito modificados em suas estruturas internas. Apresentam hoje intrusão de elementos católicos e espíritas, o que os torna um exemplo vivo de sincretismo religioso: os *Koixomuneti* se dizem católicos, usam medalhas e penduram efígies de Santos nas paredes de seus "ranchos", ao mesmo tempo suas práticas denunciam influência espírita, graças ao contato que mantém com o chamado "baixo espiritismo" das cidades. É freqüente ouvir-se dizer que "o espiritismo está entrando muito na aldeia" e que os atuais *Koixomuneti* "não são bons como os antigos". Em suma pode-se dizer que apesar de tôdas essas modificações que sofreu o *Oheokoti* — ou, talvez, devido a elas mesmo, tornando-o mais flexível —, vem êle sobrevivendo e continuando a desempenhar a sua função integradora ou, em outras palavras, como já dissemos, estimulando a solidariedade tribal e fortalecendo a consciência étnica de todos os grupos-locais Terêna, e chegando a atrair, inclusive, os indivíduos residentes em cidades.

---

(187) Êsses dias podem ou não coincidir com a Semana Santa, embora seja ainda a Sexta-Feira Santa o dia mais indiacdo para o Oheokoti. Vários foram os Koixomuneti que nos informaram "trabalhar" nesse dia, dentre os quais destacamos o finado João Grande, de Cachoeirinha, a "Oongó", tia do "Capitão" de Bananal, e a velha Juliana, residente em Campo Grande. Todos êles se caracterizam por sua longa idade, sobretudo o João Grande, talvez o mais velho de todos, falecido em 1957 com cêrca de 100 anos.

Essa plasticidade revelada pelo *Oheokoti* não teve paralelismo na estrutura social tradicional. Eis a razão pela qual esta se quebrou, não resistindo às mudanças operadas na paisagem regional, quando as comunidades Terêna se viram compelidas a resistir à frente de expansão da sociedade brasileira. Como vimos no capítulo III — e estamos aqui apenas recordando —, a extraordinária rigidez da estrutura social Guaná-Terêna, formada pela combinação de uma estrutura tríplice e assimétrica, sôbre outra dual e simétrica, não poderia permanecer depois da dispersão dos Terêna e a conseqüente desorganização dos grupo-locais. Soma-se a isso, ainda, o próprio sistema de parentesco que graças à unidade do grupo de "sibling", veio dificultar muito mais a sobrevivência da organização tribal, na medida em que reduziu bastante a área possível de matrimônio, já tão limitada pelas camadas. Diante disso se pode dizer que uma tal estrutura é *rígida*, em oposição ao tipo *flexível* de que nos falam os membros do Seminário de Aculturação, quando se referem à possibilidade de distinção tipológica das estruturas internas dos sistemas culturais (188).

A contrapartida do desaparecimento da antiga estrutura social foi a adoção de um sistema associativo, ainda impreciso, mas que emergia das comunidades neobrasileiras que se formavam ao longo das estradas de desbravamento. A monogamia, a família nuclear como unidade de habitação, a maior liberdade na escolha do cônjuge e o sistema de compadrio, por exemplo, foram complexos culturais incorporados à cultura tribal e que transformaram completamente o tradicional estilo de vida. Mas nem por isso, perderiam os Terêna sua "consciência tribal", apesar de traumatizada pelo rompimento da antiga infra-estrutura e por sua desarticulação com o antigo sistema de valores, sua religião e sua mitologia. Pelo menos aquêles Terêna que permaneceram em suas aldeias, ou que se reorganizaram em comunidades relativamente autônomas (como se caracterizam as do grupo (*b*), puderam dispor de *terras* para morar e plantar e, conseqüentemente, a ter uma vida de grupo, mantendo vivo, portanto, o "nós tribal" e tornando longínqua sua assimilação à sociedade brasileira.

---

(188) Social Science Research Council, 1954:976-977.

Não se pode exagerar, por outro lado, a distância existente entre os Terêna aldeados e os dispersos em cidades ou fazendas, quando discutimos suas posições no processo de assimilação. Uns e outros estão submetidos aos mesmos mecanismos sócio-culturais que atuam no processo, embora os últimos tendam a reagir de uma maneira mais favorável, notadamente quando se trata da segunda e terceira gerações. Aliás, êsses mecanismos serão examinados no capítulo final dêste trabalho. Antes, entretanto, vamos tentar caracterizar essa população não-aldeada para verificar se é legítimo tomá-la como uma *variante* do processo de assimilação.

A maior dificuldade que encontra o etnólogo para trabalhar com uma população dispersa numa área tão extensa como a ocupada pelos Terêna destribalizados (189), diz respeito naturalmente à possibilidade de contato direto, ao menos como substitutivo da observação participante, tornada agora totalmente inadequada. Para tornar realizável êsse contato, a providência cabível foi a redução dessa área, tomando-se o cuidado de não deformar a realidade a ser estudada. Focalizamos, assim, a investigação nas cidades de Campo Grande, Aquidauana e Miranda, pondo de lado Nioac e as pequenas povoações (possuidoras de uma ou duas famílias Terêna), bem como as fazendas — em face das grandes distâncias a percorrer, do pouco tempo disponível e de outras dificuldades menores. Sôbre Nioac as informações que tínhamos eram de que o número de famílias Terêna lá residentes era insignificante, embora fôsse pouca coisa maior que o de Miranda, que por sua vez, não vai além de 8 famílias, compreendendo ao todo 54 indivíduos (190). Quanto às fazendas, tínhamos a experiência da situação em que se encontravam os Terêna de algumas delas no município de Miranda. Isso, ao menos, nos permitiu vizualizar alguns problemas, aliás já referidos no capítulo VI, quando tratamos da "colônia" Terêna, junto a Duque Estrada. Todavia, só para ter uma idéia de como os Terêna se acham espalhados pelo sul de Mato Grosso, fizemos uma estimativa do número dêles, apenas num município — o de Aquidauana: residentes na cidade há 12 famílias, num total de 67 indivíduos (êste dado é preciso, uma vez que procedemos um censo rigoroso); somando-se isso com o número provável de indivíduos moradores nos sítios, fazendas e colônias, que vem a dar em cêrca de 315 pessoas ou 43 famílias, temos um total de 382 indivíduos organizados em 55 famílias (191). Para se estudar sòmente os Terêna urbanizados (192) — não tanto por seu número relativamente elevado, mas por sua dispersão — tivemos que nos valer de técnicas sociográficas, como a aplicação de formulários, a realização de entrevistas, orientadas por roteiros prèviamente elaborados, além do uso das "Histórias de Vida" e estudos de "Caso" (193).

---

(189) O têrmo destribalizado designa aquela população Terêna não aldeada e que vive em fazendas e em cidades. Embora destribalização possa se referir a uma "condição" (como no caso presente), freqüentemente ela está indicando um "processo", desde que se considera uma dada população vivendo independente dos grupos-locais, apesar de poder estar ligada a êles em certos aspectos; a rigor, sôbre essa população, o grupo-local ou a comunidade indígena não teria nenhum contrôle direto e um muito reduzido contrôle indireto.

(190) Estamos considerando sòmente os Terêna residentes na cidade, não contando portanto com os moradores de Passarinho e Moreira, aldeias suburbanas a Miranda.

Reduzida a área, cuidou-se de saber se essa população urbanizada podia ser considerada representativa do universo dos Terêna residentes em cidades. Por meio de entrevistas com inúmeros Terêna de Campo Grande e Aquidauana, ficou evidenciado que essas cidades constituiam os centros de maior concentração Terêna, notadamente a primeira, com suas 16 famílias ou 121 indivíduos. Assim, em ordem decrescente quanto à população, teríamos Campo Grande, Aquidauana e Miranda, formando um "gradient" expressivo do significado dessas cidades como foco de atração. A verificação dêsse "gradient", tornou dispensável o levantamento de Nioac e das povoações menores, formadas ao longo da estrada de ferro, uma vez que êle demonstrou existir uma correlação entre o tamanho das cidades (em área e população) e o número de índios Terêna nelas residentes. Isso robusteceu a objetividade dos dados obtidos por via indireta a respeito de Nioac, segundo os quais nela haveria uma população Terêna equivalente à da cidade de Miranda. A conclusão a que chegamos foi a de que iríamos trabalhar com mais de 80% da população Terêna urbanizada, ou, em números absolutos, com 242 indivíduos ou 36 famílias. Deve-se ressaltar, entretanto, que dêsses 242 indivíduos nem todos podem ser considerados Terêna "puros"; êstes, ou melhor, os filhos de pai e mãe Terêna não são mais que 120 indivíduos; o restante está distribuído da seguinte maneira: mestiços interétnicos (filhos de uniões interétnicas) 102, mestiços intertribais (filhos de uniões intertribuais) 5, "purutuya" 11 (brancos 5, negros 6), Guaikuru 2, Paraguaios 1 e 1 indivíduo de etnia não identificada. Mas, por outro lado, não deixa de ser legítimo tratar a todos como pertencentes a um único grupo, uma vez que todos êles se acham enredados numa mesma trama de relações sociais, pois que as 36 famílias computadas são identificadas como Terêna, por êles mesmos e por seus vizinhos brasileiros, não importando o fato do próprio "chefe da casa" ser um "purutuya" (geralmente um caboclo, quando não um negro) ou um paraguaio.

---

(191) Quanto ao censo da cidade, excluídos naturalmente Aldeinha, cuja população já foi referida no capítulo V. Já a estimativa do número de Terêna residentes em fazendas foi feita à base das informações fornecidas por índios de Aldeinha, que nos indicavam as famílias e, conosco, calculavam o número de componentes.

(192) O têrmo urbanizado refere-se àquela parte da população Terêna destribalizada que vive em cidades. A mesma distinção sublinhada na nota 189, a respeito do duplo sentido do conceito, como "condição" e como "processo", deve ser estendida a urbanização. Êsse segundo sentido permitiria formular uma pesquisa com a finalidade de medir o grau de variação das famílias ou das gerações, segundo sua maior ou menor incorporação aos padrões de conduta da cidade. (Cf. R.C. Oliveira, 1958 (a)).

(193) A aplicação dos formulários e a realização de algumas entrevistas ficaram a cargo de nosso colega Dalton Moreira de Araújo, que nos acompanhou às cidades de Campo Grande, Aquidauana e Miranda, durante a segunda quinzena de junho e primeira de julho de 1958, na qualidade de assistente de pesquisa.

A análise acurada do quadro étnico dessas três cidades, vem demonstrar que as relações entre as estruturas urbanas e as comunitárias (ambas, naturalmente, estruturas de conteúdo indígena) apresentam perfis assimétricos, quando comparadas entre si através do quadro de mestiçagem. Enquanto nas aldeias (tomando-se Cachoeirinha como exemplo) os mestiços interétnicos fazem 37,83% e os mestiços intertribais acusam o índice de 62,16%, portanto um *maior índice de mestiços intertribais*, nas cidades temos o inverso tomando-se o total de sua população mestiça urbanizada: 95,32% de mestiços interétnicos e 4,67% de mestiços intertribais, isto é, uma evidente maioria de mestiços interétnicos (194). A importância disso será examinada no capítulo seguinte, quando tratarmos das uniões interétnicas como o tipo de casamento preferencial nas cidades.

---

(194) Essas percentagens òbviamente não indicam a quantidade de mestiços (a) ou (b) em relação com as demais etnias. Quanto a êste aspecto, pode-se dizer que, da população total urbanizada, 53,71% são de mestioçs (a) e (b); já em Cachoeirinha, o índice de mestiços (a) e (b) é de apenas 16,31%.

A análise da procedência dessa população urbanizada, em seu conjunto, revela as fazendas como as maiores doadoras de indivíduos para as cidades, com 23,55%; em segundo lugar está a aldeia de Bananal, com 13,63% e, em terceiro, a aldeia de Ipegue, com 10,33%. Nascidas nas próprias cidades, a percentagem é de 33,05%, sendo que o restante da população é originário de pequenas povoações, como Agaxi ou Taunay e de aldeias como Lalima ou Brejão, cujas somas parciais representam números muitos baixos e índices insignificantes. Se se considera a baixa percentagem de indivíduos nascidos em zonas urbanas 33,05%, comparada com os 66,94% de pessoas vindas da zona rural ou de aldeias, pode-se concluir que essa população urbanizada é relativamente nova. E a respeito dos Terêna que emigraram das aldeias, nota-se que êles tendem a manter seus respectivos grupos-locais, formando núcleos mais ou menos coesos nas cidades em que residem. Em Aquidauana, por exemplo, essa separação é nítida: além de Aldeinha — que é suburbana à cidade —, os Terêna, vivem em dois outros lugares, denominados respectivamente, "Guanandi" e "Buraco Quente"; enquanto no primeiro vivem 11 pessoas provenientes de Ipegue e apenas uma vinda de Bananal, na segunda vivem 10 pessoas de Bananal e sòmente uma de Ipegue. Isso atesta a importância do grupo-local nos movimentos migratórios dos Terêna, com sua tendência a sobreviver onde quer que seus componentes emigrem, seja para cidades, seja para outras aldeias — como é o caso dos índios de Lalima em sua mudança para Cachoeirinha e sua localização no lugar chamado Capão, a que já nos referimos no capítulo V.

É claro que a sobrevivência do grupo-local nas cidades não pode ser explicada sòmente pela "consciência de grupo-local". Concorre também aí o parentesco combinado com as relações de compadrio. A religião, que a princípio julgamos ser primordial, mostrou ser um fator de ordem secundária ou complementar no agrupamento dêsses índios urbanizados por áreas de vizinhança. Os grupos de vizinhança — e os estamos considerando num sentido amplo — congregam indiferentemente "católicos" e "crentes", embora êstes e aquêles tendam a ter "vida de vizinhança" em separado, determinada pelas obrigações religiosas dêstes últimos sempre mais controlados por sua Igreja. Todavia, o número de "protestantes" residentes em cidades é muito menor do que o dos "católicos". Descontando-se os sem-religião (5,37%) e os não computados (7,02%), em 242 indivíduos, 197 (81,40%) se identificam como *católicos* e apenas 15 (6,19%) se dizem *protestantes*. E essa diferença entre os números de "católicos" e o de "crentes", mantém-se mais ou menos a mesma nas três cidades visitadas, tomadas separadamente. Êsse alto número de "católicos" pode ser explicado, por sua vez, pela vergonha dos Terêna em se apresentarem ao entrevistador como indivíduos sem religião e, portanto, ainda não "civilizados"... A baixa percentagem de índios da categoria *sem-religião*, numa população de vida religiosa tão pobre — como já demonstramos nos capítulos anteriores —, só pode ser entendida, quando se considera a deformação que sofre o dado ao ser fornecido pelo entrevistado. Dizer-se "católico" já é um hábito para o Terêna. E de todos os Terêna que conheci, quer nas cidades, quer nas aldeias, apenas um estava ligado a uma associação católica ("Liga Católica de Aquidauana"), pertencendo sua filha à "União das Filhas de Maria" e sendo seu enteado "Congregado Mariano". Já os que se dizem "crentes" tendem, em maior número, a se ligarem à sua Igreja, devido à maior impositividade desta, sempre mais exigente e ocupando muito mais o tempo de seus adeptos nos freqüentes cultos que promove.

Mas como essa população urbanizada ganha o seu sustento? Em sua maioria, i.é, 75% em Campo Grande e em Miranda, e 90% em Aquidauana, êsses índios se acham vinculados a ocupações de caráter urbano, de onde se destacam a de *empregado de hotel* (cozinheiro, copeiro, arrumador de quartos), de *operário de construções* (pedreiro, pintor e ajudantes) e as *empregadas domésticas* (cozinheira, lavadeira e copeira). Há ainda barbeiros, sapateiros, empregados da Noroeste do Brasil, bem como casos de trabalhadores braçais da Prefeitura (diaristas), garis, de auxiliares de escritório, de padeiro, de porteiro de cinema e de escola, para citar algumas das categorias ocupacionais por êles preenchidas. Com referência às ocupações de caráter rural, temos a de *lavrador diarista* que representa o trabalho mais procurado por aquêles que não conseguiram "emprêgo na cidade", apesar de nela morarem. Geralmente ficam trabalhando em fazendas ou sítios próximos à cidade, ganhando salários abaixo da média, em comparação com seus "patrícios" ligados a atividades urbanas.

Essa é, em síntese, a situação dos Terêna residentes em cidades. Mesmo tendo uma vida bastante diferente de seus irmãos aldeados (195), os Terêna urbanizados nem por isso deixaram de continuar *Terêna*, i.é, de permanecerem fiéis à sua origem étnica e, de certo modo, ao seu grupo-local. A perda de sua identificação étnica, a par de sua desvinculação do grupo-local, começa nas gerações seguintes às dos índios emigrados, obedecendo a certos mecanismos. A assimilação parece se tornar possível sòmente em casos especiais, quando se conjugam fatôres como o *tempo* de moradia na área urbana, com seus reflexos nas *gerações seguintes*, o *casamento interétnico* e a *mestiçagem* resultante, mas, sobretudo, a maior ou menor *desorganização familial*, de influência decisiva no ajustamento das primeira e segunda gerações na estrutura urbana-nacional. Note-se que estamos falando de assimilação das gerações sucessivas à do Terêna emigrado de suas aldeias, e não dêste emigrante que continua se (i) identificando com sua aldeia de origem ou seu grupo-local, (ii) mantendo "lotes" nas mesmas e (iii) a elas retornando quando das festividades profanas ou aos rituais mágico-religiosos remanescentes do antigo *Oheokoti*. As barreiras que obliteram os caminhos da assimilação dêsse Terêna emigrante, serão examinados no capítulo final dêste trabalho. Por ora, vamos nos limitar a apontar certas regularidades que surgem da observação do contingente Terêna nascido nas cidades.

As regularidades observadas podem ser sintetizadas pela seguinte proposição: *A assimilação é mais viável, progressivamente, a partir das gerações subseqüentes àquela que se fixou nas cidades.* E como corolário, teríamos então: *Aquelas famílias que se teriam organizado* (*ou formado*) *nas aldeias e, posteriormente, se mudado para as cidades, teriam menos possibilidades de verem seus membros assimilados à so-*

---

(195) O único grupo que mantém certa semelhança a êsses Terêna urbanizados, é o de Aldeinha, devido ao fato de seus componentes estarem ligados à cidade de Aquidauana quase tanto quanto os que nela residem. A separação que fizemos obedeceu a um critério metodológico, segundo o qual a comunidade Aldeinha podia ser, como realmente foi, estudada no capítulo reservado às aldeias, sublinhando-se, entretanto, seu caráter peculiar.

ciedade brasileira local, do que aquelas famílias formadas em fazendas ou nas próprias cidades. Enquanto aquelas manteriam maior estabilidade e permaneceriam mais ligadas às comunidades de onde vieram ou onde nasceram, estas entrariam mais fàcilmente em processo de desorganização, permitindo maior marginalização de seus membros, notadamente das gerações mais novas, e abrindo caminho para a "dessegregação" e, em conseqüência, facilitando a assimilação. O leitor já deve ter visto, nessa altura, que estamos usando um esquema especial de referências, com o objetivo de tornar intelegível um processo de tão difícil verificação empírica. Êsse esquema, recentemente elaborado por Daniel Glaser, compreende as situações de "segregado", de "marginal", de "dessegregado" e de "assimilado", como categorias sociológicas dispostas num "continuum", por meio das quais se pode apreender a dinâmica da identificação étnica (196). A hipótese básica de Glaser é de que "a mudança do padrão de identificação de uma pessoa, ocorre de acôrdo com o continuum acima referido". "Isto significa que uma pessoa não pode mudar de um padrão de identificação segregadora a uma assimiladora sem, primeiro, tornar-se marginal e, depois, dessegregado. Entretanto, a mudança pode ocorrer em qualquer direção do continuum. Mudar de dessegregação para o marginal e para a segregação, é comum" (197). Embora não estejamos adotando êsse esquema de uma maneira integral — pois muitos dos resultados de sua aplicação são discutíveis —, êle não deixa de se constituir num instrumento útil para os fins que temos em vista, pois, forjado na análise de situações em que operam minorias (étnicas, religiosas e nacionais), mostra-se mais refinado e reforça o nosso critério de medir a assimilação pelo padrão de identificação étnica (198).

O que se deve ter em vista é que a assimilação dêsse contingente urbanizado começaria com a marginalização individual (objetivos pluralísticos e incertos do indivíduo, ambivalência na avaliação de pessoas de seu próprio grupo, etc.), seguida de uma reorganização da personalidade baseada num plano diferente, de "dessegregação", onde o indivíduo passa a se referir de uma maneira desprestigiosa à identidade que lhe é atribuída (Terêna, índio), ao mesmo tempo que manifesta sua preferência por identificações mais inclusivas (como matogrossense, brasileiro). Essa é a impressão que se tem, depois das entrevistas e da observação direta do comportamento dêsses Terêna urbanizados, notadamente dos mestiços interétnicos e, sobretudo, daqueles indivíduos cujas famílias entraram em desorganização. A vantagem dêsse esquema teórico, por mais reservas que sôbre êle se possa fazer, é que permite uma visão mais prática do problema da assimilação individual, pois que trabalha com categorias bem definidas e lògicamente congruentes.

---

(196) "Continuum": "segregating" ←→ "marginal" ←→ "desegregating" ←→ "assimilated" (1958:33).

(197) Idem: 35. "Ethnic identification refers to a person's use of racial, national or religious terms to identify himself, and thereby to relate himself to others". (idem:31).

(198) Definimos assimilação, no início dêste capítulo, como o processo pelo qual um grupo étnico se incorpora noutro, perdendo sua peculiaridade cultural e sua identificação étnica. Leia-se, também, a nota de rodapé, n.° 172.

O resultado da análise focalizada sôbre os Terêna residentes nas cidades, mostra que mais do que uma *variante* do processo de assimilação, êles representam uma etapa mais adiantada de um *processus*, na medida em que formam um contingente populacional integrado numa estrutura (urbana) que cria condições para a assimilação. Indica que o processo de aculturação por si só não é suficiente (apesar de necessário) para levar uma dada população a ser assimilada por outra, majoritária e dominante política e tècnicamente. Pelo menos é o que nos permite induzir o exame minucioso das relações entre os Terêna, em seu conjunto (aldeados e não-aldeados), e os representantes da sociedade nacional, localizados na região sul de Mato Grosso. A assimilação começa a se tornar possível quando os Terêna saem de sua aldeia e passam a residir em fazendas ou em cidades. Enquanto nas fazendas êles se ajustam a uma estrutura rural, nas cidades são levados a se integrar no sistema urbano-nacional de estratificação, ocupando as camadas mais baixas, o que os torna de um modo geral saudosistas do "bom tempo" da vida nas aldeias. Mas por várias razões êles se mantêm na cidade, nela criam seus filhos ou nela constróem suas famílias. Por outro lado, os Terêna aldeados apesar de integrados à estrutura econômica regional — pois são mão de obra ativa no mercado de trabalho —, continuam mais resistentes à mudança cultural e mais apegados à sua etnia. Segregados em aldeias independentes ou em Reservas, êles permanecem em comunidades de alto "esprit de corps", o que torna improvável sua assimilação. Como estamos vendo, a mobilidade social, combinada com a aculturação permite, em certas circunstâncias, que o processo de assimilação seja levado a suas últimas conseqüências ou, em outras palavras, que êle se complete.

VIII — OS MECANISMOS DA ASSIMILAÇÃO

No exame a que procedemos, quanto ao processo de assimilação, destacando duas de suas dimensões mais explicativas — a aculturação e a mobilidade —, chegamos a indicar certos mecanismos psico-sociais que nêle operam e que nos pareceram básicos. Nosso propósito agora é levar adiante a análise, tentando discernir o conteúdo mesmo dêsses mecanismos por meio de um levantamento dos fatôres sócio-culturais que estimulam e favorecem a assimilação, bem como daqueles que a dificultam ou a impedem. Aos primeiros chamaremos de *convergentes* e aos segundos de *divergentes*.

Fatôres convergentes

1. A atração que a cidade exerce na população Terêna, como um todo, leva-nos a considerá-la como um dos fatôres mais importantes no processo de assimilação, notadamente quando a vida urbana cria perspectivas de melhor *remuneração*, maior *recreação* e melhor *educação* de seus filhos. Isso ocorre tanto por "ouvir dizer", como por experiência própria, considerando-se que é raro o Terêna adulto, homem, que desconhece Aquidauana ou Campo Grande, para citarmos apenas as cidades mais desenvolvidas e que, por êsse motivo, maiores atrações podem oferecer. A sua mobilidade é muito grande: ou vai à cidade para realizar suas compras (pois nela consegue artigos mais barato do que nas povoações que se sucedem ao longo das vias férreas), ou passa por ela quando vai trabalhar em fazendas ou em colônias distantes de suas aldeias. Em seu retôrno, conta aos seus o que viu na cidade, o que

[P.128 is blank]

fêz e ilustra seu relato com uma ou duas bugigangas que comprou. Êsse "trazer" a cidade pouco a pouco para a aldeia, torna a comunidade predisposta às coisas urbanas e começa a criar uma expectativa, a princípio confusa, mas que gradativamente se vai esclarecendo, na proporção em que se vão tornando mais nítidas as vantagens que elas podem oferecer. Naturalmente que isso não é o suficiente para tirar o Terêna definitivamente de sua aldeia. As experiências que tivemos com a população aldeada, sobretudo com a comunidade de Cachoeirinha, mostram que o Terêna emigra sòmente quando se sente hostilizado por seu grupo ou pelo Encarregado do Pôsto Indígena ou, ainda, quando não encontra condições para o seu desenvolvimento. Exemplo disso temos na saída de Cachoeirinha dos índios ALEXANDRE e LÚCIO, e, de Ipegue, do índio SIMÃO. Os dois primeiros saíram, com suas famílias, respectivamente para Miranda (num sítio próximo à cidade) e para Araribá (aldeia no Estado de São Paulo) por motivos diversos: o ALEXANDRE, pelo fato de Cachoeirinha não apresentar boas condições (pastagens, água) para a criação de seu gado, ao mesmo tempo que já não gozava do apoio do então Encarregado e havia brigado com o Capitão TIMÓTEO; quanto ao LÚCIO, considerado o índio mais rico da aldeia, e por êsse motivo invejado e respeitado — pois chegava a empregar em suas plantações seus próprios patrícios —, sua recente saída parece ser devida antes ao fato de Cachoeirinha se haver tornado "pequena" para o desenvolvimento de suas roças, do que à tensão que existia entre êle e a comunidade (199). A história do índio SIMÃO é outra: possuidor de um rebanho bovino bastante grande, de umas 250 cabeças, decidiu tentar a vida na cidade de Campo Grande, pelo fato de Ipegue e Bananal não mais comportarem um número tão grande de reses, de um dono só; sendo flagrante a falta de recursos na Reserva, seus patrícios passaram a hostilizá-lo, cortando seu gado (geralmente na orelha) e reclamando junto ao Pôsto Indígena o prejuízo que "tanta vaca assim trazia para os roçados, não havendo cêrca que chegasse..." Ao contrário dos dois que saíram de Cachoeirinha, mas que se mantiveram na mesma atividade, o SIMÃO resolveu experimentar a cidade, não sendo, entretanto, bem sucedido (200). Todavia, a maior parte de indivíduos que vai para a cidade, sai da aldeia por razões de atrito na comunidade (201) e é levada para a cidade pelas perspectivas de melhoria de vida acima assinaladas. Não conhecemos casos recentes de mudanças para colônias de Fazendas; parece que os índios nelas residentes são remanescentes daquela população dispersa antes da criação das Reservas Indígenas.

---

(199) Como já nos referimos na nota n.° 139, o Lúcio, graças ao seu passado, havia adquirido um grande sentido de competição e uma notável organização de trabalho. Daí achar que Cachoeirinha não poderia lhe dar mais nada, não só por não dispor de assistência técnica alguma, como pelo fato de ouvir dizer que São Paulo oferecia as melhores oportunidades possíveis a quem tivesse capacidade de trabalho.

A população que denominamos urbanizada é constituída por indivíduos de pouco ou nenhum capital e que por êsse motivo se acomoda nas classes menos favorecidas da cidade. Não obstante, para êles a vida na cidade representa a elevação de seu nível de vida em relação à aldeia ou à fazenda, pelos salários que desfrutam, pela maior freqüência de trabalho que conseguem (visto ser mais amplo o mercado de trabalho), como ainda pela perspectiva de uma vida recreativa mais rica e variada (o que nem sempre se concretiza) e pela esperança de dar a seus filhos melhor instrução (o que em geral se realiza, mas nem sempre dentro das escolas e sim pela "praxis" urbana). Como o processo de urbanização parece constituir o mecanismo dos mais eficientes na assimilação — como vimos no capítulo anterior —, a atração que a cidade exerce no Terêna pode ser considerada como fator de grande relevância para sua incorporação na sociedade nacional, o que equivale a dizer, para sua assimilação.

2. O Serviço Militar é outro fator importante, mas que, naturalmente apenas na população masculina. Representa para o jovem Terêna perspectivas de *novas experiências*, fornece-lhe um *documento* que lhe amplia de uma maneira ponderável as possibilidades de conseguir emprêgo mais estável de sorte que, finalmente, quando êle retorna à aldeia,

---

(200) Comprou uma modesta casa de negócios (bolicho) e lá quase perdeu todo o seu dinheiro. A última vez que o vimos em Campo Grande havia comprado uma casa, prêsa ainda a inventário, e tentava salvar o seu dinheiro contratando um advogado.

(201) Como fonte dêsses atritos desempenha papel relevante a divisão político-religiosa da comunidade. Comprova isso, a grande quantidade de indivíduos que Bananal e Ipegue canalizam para Campo Grande e Aquidauana. Enquanto Bananal está em primeiro lugar, entre as aldeias, com 23,91%, Ipegue em segundo, com 18.11%, as demais aldeias, são extremamente inexpressivas enviando, em números absolutos, de 1 a 2 indivíduos no máximo.

3: Oliveira
SK7 Guana

a condição de *reservista* é constantemente fonte de prestígio, sobretudo em relação aos mais novos e às jovens solteiras da comunidade. A êsse desejo de viajar e de conhecer novos lugares — já indicados em várias pesquisas sôbre a mobilidade de povos tribais em contextos interétnicos (202) —, não poderia ficar isento o jovem Terêna, sobretudo por ter diante de si a oportunidade de sair da aldeia sem gastar dinheiro, "com cama, comida e roupa", como alegam. Para êle, a caserna lhe dá ainda a possibilidade de ser tratado como "civilizado", igual ao "purutuya". Também a expectativa de instrução, no sentido extremamente prático e moderno de apreender o *regulamento* da vida entre os "civilizados", i.é, os costumes e as leis da sociedade brasileira, adestrando-se para o convívio interétnico, representa um dos estímulos mais poderosos para o Terêna se engajar na vida militar, embora por um tempo curto. Em algumas ocasiões pudemos ouvir nas aldeias, durante discussões, as frases "fulano desconhece o regulamento", ou "beltrano foi soldado, mas não apreendeu o regulamento", ou ainda "sicrano apreendeu o regulamento, mas em vez de nos ensinar é o primeiro a brigar", etc., etc., tôdas elas referindo-se à condição de reservista como a obrigação do indivíduo ser "mais civilizado". Por outro lado, a má vontade que os funcionários do S.P.I. manifestam para com os jovens Terêna reservistas, bem revela quanto essa condição faz do indivíduo uma pessoa mais reivindicativa e mais adestrada na defesa de seus interêsses.

Mais recentemente, todavia, parece que o Serviço Militar, como fornecedor de um documento indispensável para alguém que deseje emprêgo melhor remunerado, tende a exercer uma atração cada vez maior. Nas entrevistas que realizamos em Cachoeirinha e nas cidades, verificamos quanto é necessário a Carteira de Reservista para ocupações urbanas. Juntamente com a Carteira de Trabalho, é a de Reservista o documento mais desejado pelo Terêna, seja para os aldeados (alguns), seja para os urbanizados (todos). Adiante nós veremos porque a falta de documentos pode ser considerada como um fator divergente. Queremos apenas esclarecer que, tendo sido necessário o documento apenas para as ocupações citadinas, já nas ocupações rurais, como nas fazendas ou nas colônias, essa exigência não se dá, o que nos leva a crer que os Terêna destribalizados (mas não urbanizados) em menor grau seriam estimulados a fazer o Serviço Militar.

---

(202) Cfr., por exemplo, em relação à Africa, I. Schapera, 1947:115 e ss.; em relação à América do Norte, Elizabeth Colson, 1953:158 e ss. Quanto ao papel do Serviço Militar, ver especialmente Robert H. Ewald, 1957:164 e ss. (América Central).

3. Uma terceira ordem de fatôres convergentes pode ser encontrada no plano da organização da família, através do *casamento interétnico* e o *compadrio*. No capítulo anterior vimos o alto índice de mestiços interétnicos nas cidades, em relação ao índice de mestiços intertribais. Comparndo êsses índices com os obtidos na população aldeada (especificamente Cachoeirinha), verificamos que a proporção se invertia de forma tal a nos levar a diagnosticar a tendência atual do matrimônio nas zonas urbanas. O que se vê é uma tendência da população urbanizada a contrair uniões com indivíduos doutra etnia, sobretudo o contingente feminino que olha o marido "purutuya" como um meio de melhorar o seu padrão de vida. Nas entrevistas realizadas nas cidades e nas aldeias a elas suburbanas, como Aldeinha, Passarinho e Moreira (como ainda em Limão Verde, mas por motivo de sua composição étnica múltipla), verifica-se essa expectativa da mulher, alimentada por exemplos conclusivos como a ocorrência de casamentos satisfatórios realizados por suas amigas. Já quanto ao homem parece que a dificuldade é maior; e mesmo quando ocorre um casamento, quase sempre êle se realiza com uma mulher de côr. Não se pode negar que barreiras criadas pelo preconceito dificultam as uniões interétnicas, notadamente quando os homens são índios. Mas, por outro lado, e isso é que devemos ter em conta, o homem Terêna é que não melhora sua situação casando-se com uma "civilizada", qualquer que seja sua côr (203). Pelo contrário. Geralmente piora essa situação: quando mora na aldeia e para aí leva sua companheira, ela raramente se ajusta à comunidade Terêna, sendo inclusive discriminada pela comunidade; quando vive na cidade (situação

---

(203) A única mulher de outra etnia, para a qual se nota um visível entusiasmo do jovem Terêna, é a japonêsa. Baseados nas experiências de alguns que trabalharam em colônias de japonêses (no município de Campo Grande ou em Terenos), e que nelas observaram a grande capacidade da mulher para o trabalho agrícola, os jovens Terêna começam a olhar a mulher japonêsa com grande interêsse. Naturalmente isso ocorre com o Terêna aldeado, uma vez que é êle que se dedica às atividades de plantio e não vê nas mulheres de seu próprio grupo boas companheiras de trabalho na roça. (Cfr. nossa comunicação, 1958 (b).

mais comum e realmente mais fácil de se levar a bom têrmo), geralmente tem que possuir alguns bens materiais que fundamentem a conquista, o que torna bastante caro o casamento, não apenas por razões financeiras mas, sobretudo, por seu afastamento gradativo (em certos casos imediato) de seu grupo étnico, muito embora continue a se considerar Terêna, falando o idioma e em ocasiões fortuitas encontrando-se com seus antigos companheiros.

A ampliação da rêde familiar por meio do compadrio, constitui uma técnica de acomodação do Terêna na sociedade brasileira, quando os padrinhos convidados para o batismo de seus filhos são escolhidos dentre a população neobrasileira regional ou entre os "purutuya" que desfrutam de posições privilegiadas na cidade ou nas fazendas. No tempo em que os Terêna se dispersaram pelas fazendas — desde a guerra do Paraguai até a passagem da Comissão Rondon —, o batismo e conseqüentemente o compadrio (o mais formal possível) ocorria de uma maneira quase que compulsória, quando das visitas dos padres às "colônias", geralmente com o beneplácito do fazendeiro. Os sobrenomes que os Terêna trazem hoje, adotados de seus padrinhos, são um atestado dêsse período. No presente, excetuando-se provàvelmente a população ainda residente em fazendas, isso já não ocorre com tanta freqüência: nas aldeias, o compadrio intra e intertribal é quase que absoluto (204), como que reforçando a solidariedade tribal ameaçada pelo intenso processo de mudança a que o grupo está submetido; nas cidades, o compadrio interétnico é mais comum não apenas porque o mercado é naturalmente mais amplo, mas sobretudo pelo desejo do índio de com isso se elevar socialmente. É evidente que aqui funcionam os mesmos mecanismos que levam os indivíduos das classes mais pobres a procurarem, pela técnica do compadrio, ascender na escala social; sòmente que em relação aos grupos étnicos — como é o caso dos Terêna —, mais do que ascenção social, o compadrio representa integração na estrutura dominante. Entretanto, desnecessário é sublinhar que o compadrio é uma técnica raramente utilizada por indivíduos do grupo "soi disant" protestante: a instituição de resultados paralelos ao compadrio, para o "crente", é a fraternidade evangélica que se estrutura sôbre as associações de culto.

---

(204) Nas aldeias o único padrinho "purutuya" é o Encarregado do Pôsto, por razões óbvias.

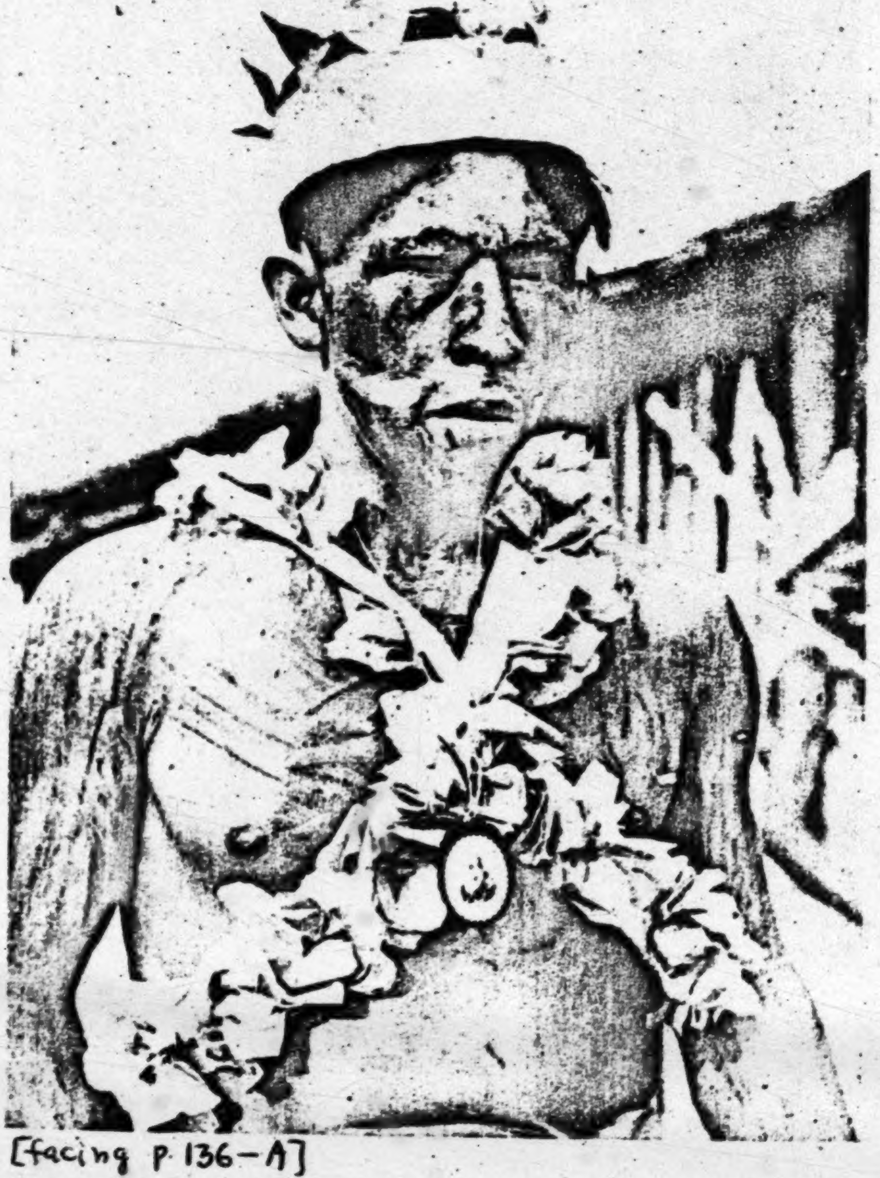
4. Entre tôdas as agências aculturativas que vêm minando a resistência tribal à mudança, as mais eficazes têm sido as missões religiosas. Se isso é verdade para todos os grupos indígenas que foram submetidos ao proselitismo religioso ou à catequese, nas Américas, na Ásia ou na África, como bem atesta copiosa bibliografia, os Terêna, òbviamente, não iriam escapar a essa contingência. Nos dois capítulos precedentes, principalmente no VI, demos bastante atenção aos resultados do proselitismo religioso no que se refere à configuração das comunidades que o receberam (seccionando-as em dois grupos político-religiosos antagônicos), como também ao papel que as missões desempenharam e continuam desempenhando no processo de aculturação. Resta-nos indicar, neste capítulo, até onde a atuação das missões permite considerá-las como fatôres convergentes no processo de assimilação.

Como já foi dito, não se pode entender o proselitismo religioso se tomarmos as missões como um todo, sem diferenciar a ação católica da protestante. Tanto uma quanto outra apresentam aspectos peculiares. A ação das missões católicas, principalmente no século XIX, deve ter sido relativamente eficiente na tarefa de quebrar e confundir a antiga religião Terêna, conquanto não tenha conseguido introduzir um sistema de crenças mais ou menos coerente e passível de diminuir a "distância cultural" existente entre aquêle povo tribal e a civilização européia, representada por seus missionários. Parece que a única conseqüência dessa atividade missionária — no que se refere à ideologia tribal — foi criar uma nova identidade para o índio: a de *cristão*. Essa identidade foi recebida pelo Terêna como equivalente à de *civilizado*, mas nem por isso assim aceita pelo "purutuya", para o qual o índio continuava a ser sempre "bugre". As distâncias entre o "purutuya" e o índio, naquela época, eram bem maiores do que a atualmente existente, considerando, por exemplo, que o Terêna apenas veio a usar roupa no século XX, bem como a se tornar um grupo caracteristicamente bilingue, para citarmos alguns aspectos mais evidentes. O conceito de católico, como categoria de identificação pessoal ou grupal, surgiu recentemente, como resultado da penetração protestante que tornou a designação de cristão demasiadamente ampla. Mas como paralelamente à ação protestante não se desenvolveu uma ação católica eficaz, os índios "católicos" continuaram a identificar-se a si mesmos como tais, diante da população neobrasileira, mais por hábito do que por convicção, refletindo assim posições apenas conservadoras. A ideologia protestante, no entanto, introduzida por técnicas muito mais eficazes — às quais já nos referimos no capítulo VI — acabaria por galvanizar uma parte da população Terêna, embora menor, mas que veio a conquistar uma "consciência de grupo" ou "consciência de partido" bem mais poderosa. Os mecanismos que atuaram na conversão ou, mais precisamente, no recrutamento de indivíduos para o novo grupo político-religioso, já foram examinados no capítulo acima referido. Sublinhe-se apenas, considerando os Terêna como um todo e excluindo casos individuais, o fato dêsses mecanismos refletirem uma tendência do grupo à mudança (bem maior do que os atuais mecanismos conservadores que operam na manutenção do grupo "soi disant" católico), e conseqüentemente abrindo o caminho para a assimilação. Tivemos assim na atuação das missões católicas do século passado (205) um instrumento importante de perturbação da ideologia tribal, embora de nenhuma maneira decisivo na quebra da resistência do grupo à mudança, para a qual concorreram fatôres muito mais poderosos, como o cativeiro e a desorganização social. Mas é fora de dúvida que essa ação missionária se constituiu num fator *convergente*, de qualidade não muito diferente daquele resultante da ação protestante no presente século. O papel dos padres Redentoristas, pode-se dizer, passa para um segundo plano de relevância, por não colhêr resultados tão positivos (enquanto instrumentos de mudança cultural), daqueles alcançados por seus antecessores ou por seus atuais competidores, os protestantes.

5. A participação dos Terêna na política regional ou nacional marcou seu início em 1864, quando tiveram que entrar no conflito Brasil-Paraguai,

---

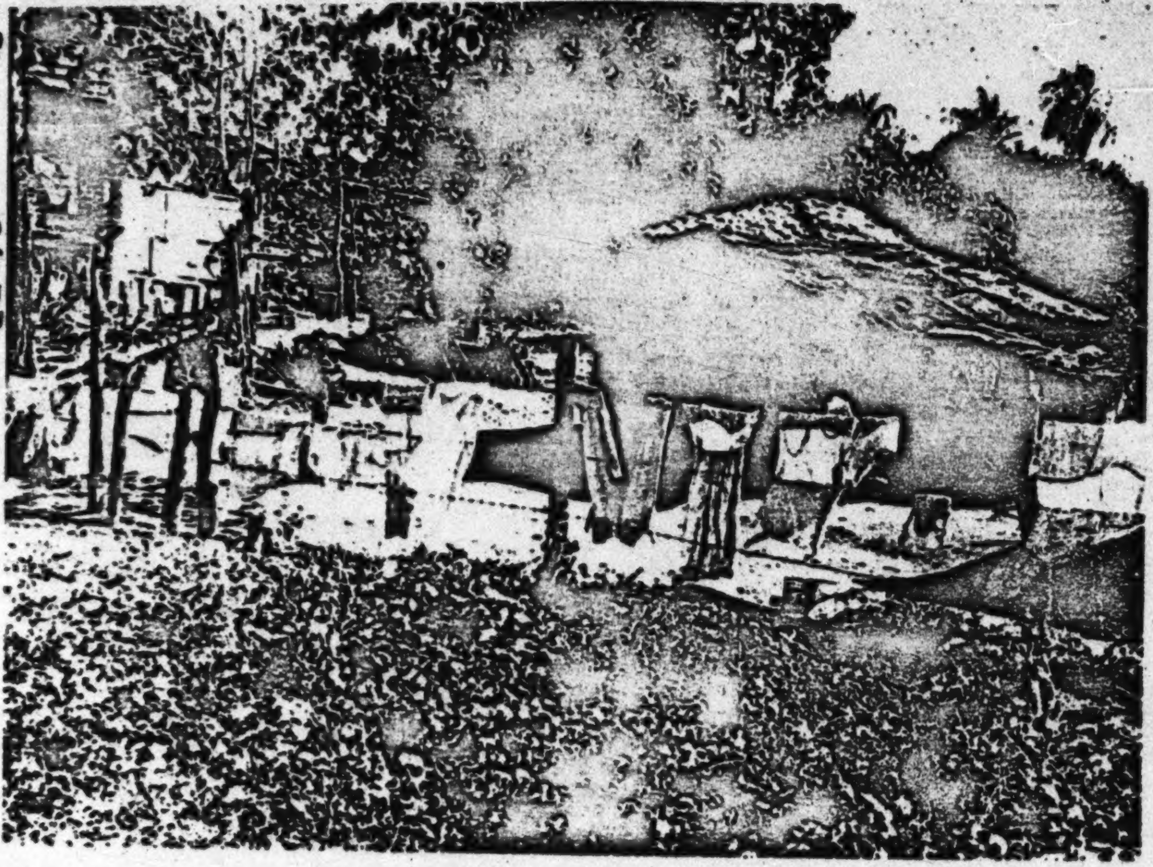
(205) Os missionários que teriam chegado a trabalhar mais intensamente com os Terêna, teriam sido os frades Franciscanos, substitutos dos padres Jesuítas após 1767, data da expulsão da Companhia de Jesus. No capítulo IV, mostramos o precário contato que os Terêna tiveram com a rala população neobrasileira e com as missões até a "Guerra do Paraguai". Mesmo assim, êsse contato chegou a alcançar resultados mais positivos, do que atualmente alcançam os Redentoristas, em virtude de na época não ter tido lugar a competição protestante e, em segundo lugar, provàvelmente, pela intrínseca ineficiência dêsses Redentoristas, mais preocupados talvez com o trabalho nas cidades e junto às povoações neobrasileiras.



[facing p. 136-A]

Jovem Terêna, aprendiz de *Koixomuneti*, levando ao peito uma efigie do "Coração de Jesus". (Cachoeirinha, 1955)

[facing p. 136-B]



"Favela" Terêna, em Aquidauana (1958)

como aliados das fôrças do Império e na defesa de suas aldeias invadidas e saqueadas pelas tropas de SOLANO LOPEZ. Essa data assinala provàvelmente o nascimento de uma consciência política em seu sentido mais elementar, como a de se aperceber da existência de uma categoria mais ampla, chamada Nação Brasileira, a que passavam a pertencer compulsòriamente, com muitos deveres e sem nenhum direito. A República e as revoluções que a sucederam até 1930/32, tiveram seus reflexos no sul de Mato Grosso, envolvendo grupos-locais Terêna através dos "Coronéis" regionais, que invadiam e roubavam suas aldeias.

Depois do Estado Novo, com o restabelecimento da vida democrática no País, os partidos políticos começaram a procurar as aldeias Terêna com o objetivo de conquistar eleitores, entre aquêles que por ventura soubessem assinar seus nomes. Para o índio isso representava, de um lado, relações mais simétricas com o "civilizado", pelo menos enquanto durasse a propaganda eleitoral; por outro lado, passava a receber nessa época uns poucos presentes e um vale (que em 3 de outubro de 1955 foi de Cr$ 130,00), se votasse em determinado candidato. Não é demais esclarecer que êsse vale devia ser descontado em mercadorias, na casa de negócio do candidato ou de alguém de seu partido, tornando com isso ainda mais irrisória a importância com que se comprava seus votos.

Em 1955, até às vésperas das eleições, havia 39 eleitores (sendo 9 mulheres) apenas em uma das aldeias, precisamente em Cachoeirinha. Em Passarinho, Moreira e União, juntas, não devia chegar a cinqüenta o número de eleitores. Nas demais aldeias, infelizmente não pudemos levantar o montante de eleitores, uma vez que corria a notícia de que o Serviço de Proteção aos Índios, considerando a atuação partidarista de alguns Encarregados de Postos no agenciamento de eleitores para as eleições anteriores, havia decidido recolher os títulos dos índios. Isso, naturalmente dificultou o nosso trabalho, pois na época pertencíamos ao quadro de funcionários daquela repartição. Mas não chegou a impedir que, em Cachoeirinha, comunidade em que permanecemos largo tempo, fizéssemos tal levantamento e conquistássemos a confiança da comunidade para fins de discussão de assuntos políticos. Provàvelmente em tôdas as aldeias Terêna (apar não falar nas Guarani), os partidos políticos promoveram pequenos comícios, autorizados alguns pelos Encarregados, outros pelos próprios "Capitães", os quais muitas vêzes votavam contra o partido do Encarregado, numa evidente demonstração de antagonismo entre a comunidade e o Serviço de Proteção aos Índios. Mas a técnica mais comum, era o envio de caminhões às aldeias, para trazerem os Terêna à cidade, onde teriam de assistir a grandes comícios nelas organizados. Em Cachoeirinha, por exemplo, vimos o PSD e o PTB, partidos então coligados e na oposição, enviar caminhões à Reserva, que retornavam cheios de índios, eleitores ou não, ansiosos para aproveitarem um passeio gratuito à cidade de Miranda. Quando a UDN, partido situacionista, promovia o seu comício, os *mesmos* índios voltavam para a cidade, em idênticas condições, só pensando em aproveitar ao máximo uma oportunidade de recreação. A fidelidade política era proporcional ao valor dos presentes recebidos e das promessas formuladas à pessoa do "Capitão" ou dos líderes da comunidade. Noutras palavras, tratava-se de conquistar as pessoas mais influentes da aldeia, sobretudo o "Capitão", que possuía sempre um eleitorado, fiel à sua pessoa e não aos partidos ou candidatos "purutuya". Haja vista que nessa comunidade que estamos tratando, todos os votos (com exceção de um ou dois) estavam prometidos ao partido situacionista, pelo fato do Prefeito de Miranda encher de presentes o "Capitão" da aldeia, apesar de ser ao mesmo tempo o maior explorador do trabalho indígena, seja em sua fazenda (vizinha à Reserva), seja em sua usina de açúcar e aguardente (próxima às aldeias de Passarinho e Moreiar), onde paga miseràvelmente seus empregados, em sua totalidade índios de Passarinho.

A reação dos índios destribalizados varia da seguinte maneira: os residentes em fazendas, têm menos liberdade ainda de voto, tendo de acompanhar sempre o seu patrão, o fazendeiro (no quadro político êle segue o mesmo destino do camponês neobrasileiro); os índios urbanizados, tendem a votar nos candidatos indicados pelo Partido Trabalhista Brasileiro, alegando que êsse é o partido dos operários e que êles, como tais, não poderiam deixar de apoiar os seus candidatos. Verifica-se aí o nascimento de uma consciência política mais congruente, e mais compatível com um sistema democrático, coisa que não acontece nas aldeias e nas fazendas, integradas ainda numa estrutura paternalista (cada uma a seu modo) e ideològicamente inconseqüentes. O certo é que tanto os aldeados como os destribalizados em seu conjunto, são levados pela atuação dos partidos políticos a se aperceberem da existência de uma estrutura mais ampla que os obriga a se manifestarem por meio do voto. Naturalmente que a consciência dêsse mecanismo varia na proporção indicada acima, ficando os índios urbanizados na posição "mais esclarecida". Vale a pena mencionar aqui, como ilustração de uma mudança que se está processando na situação dos Terêna, a candidatura de um de seus líderes mais ativos, o "crente" Patrício Lily, para vereador na cidade de Miranda nas próximas eleições de outubro de 1958 (206). Não há dúvida de que a politização gradativa dos Terêna tem servido de incentivo à assimilação, enquanto modo de contribuir para a intensificação das relações interétnicas com objetivo claramente definido, qual seja o de exercer um papel na política do "purutuya", i.é, obter relações simétricas, ou, em alguns casos, como o dos índios urbanizados, propugnar pelos direitos da classe a que pertencem. Por essa razão, podemos considerar a atuação dos partidos políticos, direta ou indiretamente, como um fator *convergente* de suma importância no processo de assimilação.

6. Com exceção dos fatôres apontados nos dois primeiros parágrafos (1 e 2), nos quais tratamos da atração que as cidades exercem no Terêna, e do Serviço Militar como fonte de novas experiências e vantagens ao jovem índio, os demais fatôres atuam exclusivamente no nível da aculturação, não exercendo nenhuma influência ponderável na mobilidade social. O caso do vereador, em perspectiva, acima referido, não nos permite dizer da importância da politização nesse último nível, uma vez que êle parece ser o único de que até agora temos notícia. Não há caso nem de mobilidade espacial, nem de ascenção social por motores políticos. O fator que representa papel mais relevante na ocorrência de mobilidade social é o *mercado de trabalho*. Nele, como já foi dito várias vêzes, os Terêna ocupam um lugar importante, por vários pontos de vista.

Êsses índios constituíram a mão de obra básica, durante muito tempo, das fazendas que se formavam no sul de Mato Grosso, especialmente nas proximidades da região por êles ocupada. Com a estrada de ferro e o conseqüente crescimento populacional no sul do Estado, naturalmente a importância dêles diminuiu, sem, contudo, deixarem de ser recrutados para os trabalhos agrícolas, de pastoreio e, sobretudo, de extração de lenha e casca de angico, continuando a garantir, dessa maneira, seu lugar no mercado de trabalho regional. Dessas modalidades de trabalho, são insubstituíveis nas tarefas extrativas, para as quais desenvolveram uma técnica primorosa, aliada à grande resistência que demonstram numa atividade das mais penosas. É voz corrente em Mato Grosso, de que não há melhor "casqueiro" que o Terêna. Numa "mesa redonda" que organizamos em Duque Estrada, em 1955, pudemos ouvir depoimentos de três fazendeiros, unânimemente favoráveis ao índio como trabalhador, apesar de inicialmente haverem procurado diminuir o seu valor, só mudando de atitude e pondo de lado os esteriótipos depois de cerrada discussão entre si, por nós estimulada. Concordaram, finalmente, que o Terêna é o braço da região e, mesmo, o braço mais desejado: "trabalha bem, vive com pouco e é muito obediente".

---

(206) Êsse Terêna, apesar de morar numa aldeia — e "grosso modo" estar classificado como índio aldeado — constitui uma das exceções, talvez a mais evidente, pelo fato de tanto quanto os índios urbanizados, vive ligado à cidade como assim impõe sua profissão de professor de música e líder evangélico, a cuja história já nos referimos no capítulo V. (Quando êste trabalho estava na imprensa, em suas provas finais, soubemos que o Terêna Patrício Lily havia desistido de se candidatar, alegando não ser político, embora não lhe faltasse convite para integrar chapas partidárias).

A extração da casca do angico ou, simplesmente, a da lenha, aparecem como as atividades de produção preferenciais do Terêna aldeado, excluindo-se, naturalmente, o trabalho em suas próprias roças. Em 1957 um chefe de turma de trabalhadores podia ganhar Cr$ 80,00 por dia, enquanto seus comandados Cr$ 65,00. Essas empreitadas não lhes rendem muito como poderia parecer, em virtude das despesas serem muito altas: alimentação, gasto de roupas e de instrumentos de trabalho; além disso, os dias em que permanecem longe de suas famílias — cêrca de uma semana a um mês — são considerados como de muito sacrifício: dormem pior, sem mulher, comida deficiente e o dinheiro que trazem não compensa... Mas, mesmo assim, preferem vagar de fazenda em fazenda, i.é, "changuear", retornando sempre à aldeia, do que abandoná-la e, com sua família, instalar-se numa "colônia" qualquer. O padrão de trabalho da maioria dêsses índios é a combinação da "changa", i.é, do trabalho esporádico para patrões, com o plantio em seus próprios "lotes", na aldeia.

O trabalho não-braçal na cidade, ou o artezanal no campo, para o índio aldeado, representa uma "economia do corpo", e por êsse motivo um estímulo ao abandono das atividades tradicionais de produção. Tomemos, à guisa de ilustração, o caso do índio Arlindo: êsse Terêna, jovem de 28 anos, havia se iniciado na profissão de padeiro, na cidade de Aquidauana, onde passou a morar com sua mulher e um filho pequeno, deixando sua comunidade de origem, Cachoeirinha, "para experimentar". Morava na casa do patrão, anexa à padaria, e sua mulher trabalhava na mesma casa, como doméstica. Diz êle que apesar da patroa — espôsa do dono — ser muito implicante com os empregados da padaria, êle estava aguentando e de lá não sairia por espontânea vontade. "Já estava abrindo pão e, em pouco tempo eu ia deixar de ser ajudante! Como padeiro — afirmava com certa veemência — acabaria ganhando Cr$ 2.500,00 e se chegasse a "mestre", poderia ganhar Cr$ 7.500,00!" Pelas informações que nos deu, não se poderia dizer que seu trabalho (pelo menos o de ajudante de padeiro) fôsse muito melhor do que aquêle que realizava na aldeia ou nas fazendas: trabalhava das 22 horas até às 12 horas do dia seguinte; descansava umas quatro horas e reiniciava as atividades, fazendo polvilho até às 20 horas, quando, então, jantava e às 22 horas retomava o trabalho de fazer pão. Esta era a sua rotina diária. E apesar disso, ponderava: "A única coisa ruim era a dor na vista (devido ao polvilho, à poeira ou à luz fraca) e o sono; já o corpo não se cansava muito, como acontece no trabalho do campo; mas, o mais importante, era que não se *estragava!*" Esta preocupação de economizar o corpo, pudemos verificar, era comum à maioria dos Terêna com que falávamos. Um dêles, por exemplo, nos explicou que desistira de trabalhar em "bateção" de café, porque seus braços e seus pulmões já não aguentavam..." A tendência dos jovens — dizem êles próprios — "é procurar ou uma profissão (como padeiro, marceneiro, etc.) ou montar um "bolicho" e ganhar dinheiro na sombra". Veremos adiante, porque isso não passa de uma expectativa, raramente realizada, como ilustra muito bem o próprio Arlindo, hoje "changueando" e tentando fazer sua roça no "lote" da família.

Êsse cuidado com o corpo — que não estamos afirmando ser peculiar ao índio — é um dos fatôres que com certo vigor têm atuado na mobilidade social do Terêna, impelindo-o a tentar mudar de "profissão", ou, melhor, a adestrar-se numa profissão não-braçal, onde quer que surja uma oportunidade. Não sendo as poucas atividades artezanais na própria aldeia, como a ourivesaria, o trabalho em couro ou a profissão de alfaiate, suficientes para dispensar aquêles que as exercem das tarefas agrícolas e das empreitadas nas fazendas, a ida às cidades (mobilidade física) aparece para o Terêna como a única possibilidade de realmente mudar de ocupação (mobilidade horizontal) ao mesmo tempo que poderá elevar-se na vida social (mobilidade vertical). Embora essa nova ocupação nem sempre seja alcançada, como no caso do ARLINDO, as tentativas e os esforços em obtê-la resultam sempre em novas experiências para o indivíduo e, indiretamente, para o grupo. Podemos concluir que o mercado de trabalho, urbano ou rural, *na medida em que atrai o Terêna para fora de sua aldeia*, está criando condições para sua assimilação.

Fatôres divergentes

1. A existência de *aparência física* peculiar bem como de *idioma*, cria barreiras extraordinàriamente difíceis de se vencer, porquanto discriminam o Terêna por onde quer que êle se movimente. Isso se aplica aos índios aldeados, e em certo sentido aos de fazenda — no que se refere à fenotipia —, mais do que entre os residentes em cidades, os quais, em sua maioria, falam correntemente e sem sotaque o português, ao mesmo tempo que se vestem melhor, em quase nada se diferenciando do neobrasileiro das classes menos favorecidas. Seu próprio tipo físico o confunde com a população biològicamente mestiça (207) que, por sua vez, jamais se atribui a condição de descendente de índios, mas, ao inverso, demonstra grande desrespeito pelo "bugre" — têrmo pelo qual a população não-indígena pejorativamente denomina os índios da região. Já os Terêna aldeados, em sua maioria, falam mal e com sotaque, além de se trajarem de uma maneira mais rústica, quer os homens, quer as mulheres. Isso torna fácil identificá-los onde quer que apareçam, tornando possível aos "bolicheiros" (208), por exemplo, atendê-los sempre

---

(207) Dizemos "biològicamente mestiça", apesar de reconhecermos estar caindo numa tautologia. Com isso queremos deixar claro que os mestiços (interétnicos), até agora referidos, continuam a manter o mesmo estilo de vida e a mesma consciência de grupo que caracteriza o Terêna "biològicamente puro". Apesar da mestiçagem continuam a ser Terêna e como tal reconhecidos pela comunidade.

(208) Cf. nota n.º 141.

em último lugar e não raro com má vontade, numa flagrante discriminação. Por diversas vêzes tem ocorrido casos de agressões gratuitas a grupos de indivíduos, quando de suas compras nas cidades. Uma delas, de conseqüências mais graves, deu-se em Miranda, envolvendo uma família Terêna de Cachoeirinha e um grupo de policiais da cidade: conta o principal agredido que estava parado numa calçada, juntamente com seu filho e outros companheiros, quando dêles se acercaram dois ou três soldados que passaram a ofendê-los; com a reação, embora tímida de seu filho, os policiais passaram a agredí-lo, fazendo o grupo debandar a tiros; um dêsses tiros o alcançou, prostando-o ao chão, ferido na perna. Isso lhe custou algum tempo no hospital, às custas do S.P.I., que tentou processar os agressores, e pelas informações que recebemos, sem nenhum resultado positivo. Isso ilustra quanto a mera presença do índio fora de sua aldeia, i.é, numa casa de comércio ou numa cidade, pode estimular atitudes discriminadoras, que podem chegar até à agressão. O simples aspecto exterior do índio especialmente o aldeado, permite distinguí-lo onde quer que esteja. Naturalmente isso dificulta a ocorrência do conhecido fenômeno do "passar" de um grupo minoritário (étnico ou nacional) para o majoritário e dominante.

O conhecimento da língua portuguêsa é hoje indispensável ao Terêna, em qualquer situação que se encontre: facilita as relações interétnicas, ampliando sobremaneira sua área de mobilidade social ou meramente geográfica. Tanto assim que nas aldeias tidas como tradicionais e ètnicamente homogêneas, sòmente as crianças até seis ou oito anos não falam o português. Nessas aldeias, encontram-se muitos velhos que jamais chegaram a falar correntemente o português, pois viveram numa época em que as relações da comunidade com a sociedade brasileira tinham um caráter tão escravagista, que ao índio não cabia escolher trabalho ou mudar de patrão. Com a proteção oficial — como vimos no capítulo IV — êle passou a ser mais dono de si, podendo se decidir para a alternativa que melhor lhe conviesse. Ganhou assim um mínimo de liberdade, conquanto bastante limitada face à pobreza do mercado de trabalho regional. Por essa razão, não se encontram homens de 15 a 60 anos que não falem relativamente bem o português naquelas aldeias classificadas como *antigas* ou tradicionais. Nas aldeias de formação mais recente ou de composição étnica múltipla, tanto as crianças como os velhos falam o português pelo fato de o haverem apreendido graças ao contato com famílias neobrasileiras (nas fazendas de onde saíram para formar as novas aldeias) ou por suas relações com indivíduos de tribos diferentes (como os Guaikuru, em Lalima, ou os Kaiwá, em Francisco Horta). Já nas cidades, i.é, entre os Terêna urbanizados, o conhecimento do idioma Terêna é mais raro nas novas gerações e mais comum entre os velhos (emigrados de aldeias).

Excusado insistir sôbre a importância do idioma Terêna e da fenotipia mongolóide, como fatôres que contribuem para dificultar a assimilação, porquanto se caracterizam em ser "marcas raciais".

2. Há outros fatôres, entretanto, que atuam de uma maneira divergente no processo de assimilação, enquanto dificultam a obtenção pelos Terêna de empregos mais bem pagos e com certa estabilidade. É a falta de *documentos*, aliás já mencionada páginas atrás, quando tratamos do Certificado de Reservista. Os "passes", que o Serviço de Proteção aos Índios fornece, não são aceitos pelas emprêsas empregadoras ou, quando muito, são parcialmente aceitos, i.é, os patrões alegando que os "passes" não possuem o valor de Carteira de Trabalho (para cuja extração é preciso certidão de nascimento, tirada em cartório), ou, pelo menos, certificado de Reservista, acabam por racionalizar os baixos salários que pagam. As entrevistas realizadas, contudo, denunciam que já existe uma consciência entre os Terêna de que é indispensável possuir um documento de identidade, principalmente Carteira de Trabalho, sem o qual não poderão obter melhores empregos. Embora sejam os índios residentes nas cidades os que mais falta sentem de documento, os aldeados já começam a ver quanto isso é necessário, mormente aquêles que vivem em comunidades próximas aos centros urbanos (como Aldeinha, Passarinho, Moreira ou Cachoeirinha).

Conquanto as ocupações artezanais, industriais ou simplesmente urbanas (limpeza pública, empregados de Escola, de Cinema, serventes, etc.) exerçam grande atração para o Terêna, não se pode deixar de assinalar que depois de realizados seus objetivos, é comum se sentirem deslocados na nova atividade, a ponto de retornarem à aldeia para trabalharem em suas roças, mesmo que lhes custe abaixar seu nível de vida. Mesmo os Terêna razoàvelmente empregados nas cidades e desfrutando um nível de vida muito superior ao melhor da aldeia, quando não retornam a ela, ficam lamentando não estar trabalhando na *lavoura*. Êsse é um ponto significativo, pois mostra o vigor com que a cultura plasma no indivíduo certos padrões que só com muito custo, e em condições singulares, êle perde. Tão sedimentada está a atividade agrícola na conduta do Terêna comum, que isso tem dificultado a sua fixação "definitiva" na cidade. Êsse apêgo às atividades de plantio, pode ser considerado como um segundo fator, de ordem econômica ou de produção, que, dificultando a permanência do índio nas cidades, oblitera um dos caminhos à assimilação: o da urbanização. Evidentemente que isso não é verdadeiro para os Terêna destribalizados — que trabalham e vivem em fazendas — pois se de um lado dispensam documentos, de outro *continuam* a exercer atividades agrícolas; os mecanismos que operam num tal contexto são de outra ordem, e, provàvelmente mesmo, os mais eficientes no processo de assimilação. A pobreza de informações pormenorizadas, a respeito dessa população "de fazenda", que nos permitisse inferir com o mesmo grau de probabilidade a natureza dos mecanismos "assimiladores", como fizemos em relação aos Terêna aldeados e aos urbanizados, leva-nos a indicar sòmente que os índios daquela categoria ("de fazenda"), mais do que os outros das categorias restantes (aldeados e urbanizados), encontram-se mais adiantados no caminho da assimilação, quer por sua condição de destribalizados, quer por permanecerem em contextos rurais, cuja "distância cultural" em relação à vida de aldeia é bem menor do que a existente entre esta e a vida urbana.

3. O Serviço de Proteção aos Índios será tratado nesse parágrafo como um fator *divergente* no processo de assimilação. Como já mencionamos em vários locais dêste trabalho, foi graças à ação protecionista do S.P.I. que a população Terêna (para nos restringirmos apenas a ela) conseguiu sobreviver ao impacto da sociedade brasileira, representada, històricamente, por sua face pastoril. A criação das Reservas Indígenas originou condições infinitamente superiores em relação à fase do "cativeiro", a que os Terêna ficaram submetidos desde a guerra do Paraguai. Reorganizados alguns grupos-locais remanescentes, formadas novas comunidades, em terras defendidas pelo govêrno federal, a população Terêna pôde resistir aos efeitos altamente dissociativos do contato interétnico, mormente numa época em que o equipamento defensivo (cultural e biológico) dêsses índios era bastante reduzido e pouco eficaz. Provàvel-

mente isso explica o fenômeno da sobrevivência Terêna, em contraposição ao desaparecimento dos demais sub-grupos Guaná, os Layâna e os Kinikináu, atingidos em primeiro lugar pela frente pastoril, depois de bastante trabalhados pelos missionários jesuítas e franciscanos; quando da passagem da Comissão Rondon — época que marca o início da proteção, à base de uma nova ideologia indigenista —, essas tribos ou tinham desaparecido completamente enquanto grupos (os Layâna), ou estavam extremamente reduzidas (os Kinikináu), sem condições para aguentar os altos e baixos da própria proteção.

Asseguradas as suas terras, o resultado dessa ação protecionista foi a *segregação.* Note-se bem: não uma segregação imposta pelo S.P.I., por meios diretos, persuasivos ou violentos; mas uma conseqüência natural da criação de Reservas, numa área em que a população tribal era bàrbaramente explorada. Não foram poucos os fazendeiros e "coronéis" que se manifestaram contra a prática protecionista, pois que esta vinha a lhes "usurpar" terras e mão de obra gratuita. Acredita-se entre os Terêna que a maioria da população que não retornou às aldeias, não o fêz porque se acomodou em fazendas, cujos proprietários pagavam ou teriam passado a pagar o trabalho indígena, de uma maneira adequada; habituados ao lugar e tendo trabalho garantido, aquêles Terêna — que entraram em processo intenso de destribalização — optaram por permanecer nas fazendas em que já se encontravam, ou, então, vieram a constituir mão de obra móvel, passando de fazenda a fazenda, de acôrdo com as oscilações do mercado de trabalho regional.

A condição de segregação a que está submetida a população aldeada, estimula a emergência de mecanismos psico-sociais contrários à assimilação: torna mais sólido o "nós tribal", diminui as possibilidades de contato interétnico e *marca* socialmente a situação de índio, tutelado. Examinemos êste último aspecto da segregação, porquanto os dois primeiros — o revigoramento da consciência tribal e a criação de impecilhos ao contato interétnico — já foram tratados em capítulos anteriores. A discriminação mais flagrante do índio que tivemos a oportunidade de presenciar, levou a chancela do Serviço de Proteção aos Índios, por ocasião das eleições de 1955. Naquele ano, em fins de setembro, portanto às vésperas do pleito, a Inspetoria Regional (IR-5), sediada em Campo Grande e responsável pela supervisão e articulação dos Postos Indígenas, do sul de Mato Grosso, com a diretoria do Serviço de Proteção aos Índios, decidiu recolher os títulos dos índios eleitores, alegando que a politicagem regional iria prejudicar os interêsses dos índios e a sua administração. Ponderava — com certa razão — que, se os índios votassem, os funcionários do Serviço de Proteção aos Índios, sobretudo os Encarregados, acabariam por se tornar cabos eleitorais, como já vinha acontecendo em algumas aldeias; o resultado disso seria uma futura disputa dos cargos de Encarregados de Postos Indígenas, pois que êles passariam a representar poder político, importância eleitoral. Pois bem. Essas foram as razões que levaram o Serviço de Proteção aos Índios — através de sua Inspetoria — a tomar uma atitude que veio contrariar frontalmente os princípios básicos de uma política indigenista, tendente a garantir ao índio a obtenção de direitos para cujo usufruto estivesse em condições. Desde que alfabetizado e, na maioria dos casos, reservista, êsse índio eleitor deixava automàticamente de ser tutelado (malgrado ser "sui generis" essa tutela) — e o Serviço de Proteção aos Índios, interpretando de uma maneira positiva a prática protecionista, não teria outra coisa a fazer senão garantir a obtenção e gôzo de um direito conquistado. Deixemos, entretanto, as implicações indigenistas daquela atitude e passemos a examinar seu aspecto sociológico.

A primeira providência dos Encarregados dos Postos Indígenas foi recolher os títulos nas próprias aldeias. Nelas conseguiram recolher sòmente uma parte, provàvelmente a menor — a se julgar por Cachoeirinha, onde foram poucos os que concordarem em se desfazer dos títulos; grande parte dos índios, alegava que seus títulos se encontravam ou nos partidos (na cidade), ou com o próprio Juiz Eleitoral, em cujas mãos deveriam buscar para votar. Em conseqüência disso, alguns Encarregados querendo cumprir a todo custo a determinação superior, acabaram por ir às cidades no dia de eleição e lá impedir por todos os meios que o índio votasse. Foi uma verdadeira caçada e extremamente difícil, uma vez que, se os funcionários do S.P.I. eram ajudados por determinado partido, eram impedidos por outro que sabia contar com os votos dos índios daquela aldeia. Muitos votaram, é verdade. Talvez a maioria, pois nem todos os funcionários procuraram ser tão eficientes... Mas o resultado disso, foi tornar claro para o índio que a distância entre êle e a sociedade dos "purutuya" é pràticamente intransponível. E ainda: ser índio e viver aldeado, sob as vistas do Serviço de Proteção aos Índios (209), é aguentar também a discriminação, que começa pela ação do próprio órgão protetor de seus direitos.

4. Além das barreiras até agora indicadas, a saber: (1) as étnicas (fenotipia e língua), (2) aquelas criadas pelo mercado de trabalho urbano (falta de documentos e preferência pelo trabalho agrícola) e (3) as nascidas pela intervenção do Serviço de Proteção aos Índios (segregação e discriminação), concorrem também para dificultar o pleno funcionamento dos mecanismos de assimilação, aquelas barreiras que chamaremos "sociais", porque operam no nível de *organização da vida associativa.*

A primeira delas emerge da dificuldade que encontra a população Terêna egressa das aldeias em *manter o mesmo índice de vida associativa.* Quer localizando-se em fazendas, quer em cidades — principalmente em cidades — as famílias Terêna passam a participar de relações mais impessoais, mais ralas e limitadas a um pequeno grupo de patrícios (geralmente vizinhos, parentes e compadres) e a uns poucos companheiros de trabalho. A intensa "vida social" das aldeias (festas, jogos, visitas, etc.) não encontra símile nas fazendas e nas cidades. Tôda aquela interação tipicamente tribal a que estavam habituados, vai desaparecendo. A própria vida recreativa do Terêna emigrado, que a princípio parecia enriquecer-se muito com sua trasladação para as áreas urbanas, por exemplo, mostra-se muito mais pobre, pois é inacessível às camadas menos favorecidas da população, nas quais êle se acomoda.

Essa *integração nos estratos mais baixos*, por sua vez, pode ser considerada como uma segunda barreira a se levantar entre os Terêna e a sociedade nacional. A população destribalizada, desde o momento que sai de sua aldeia, mesmo que não se desvincule totalmente de seu grupo local, passa a viver ou como um camponês sem terra (quando se localiza em fazendas), ou como um trabalhador braçal (quando reside em cidades). Raras são as exceções, aliás já mencionadas parágrafos atrás. Mas o fato dessa população destribalizada (sobretudo a urbanizada), passar a vender melhor sua fôrça de trabalho, não é suficiente, pois suas necessidades e suas despesas aumentam consideràvelmente a ponto de não compensar o abandono das aldeias por razões meramente econômicas (210). Essa população, òbviamente, é impedida de desfrutar de tôdas as vantagens anunciadas pela vida urbana; participando do sistema nacional de estratificação, os Terêna destribalizados começam a enfrentar aquelas mesmas dificuldades, comuns às classes mais pobres da população regional. Somadas as "barreiras de classe" com as "barreiras étnicas", o resultado é a limitação da vida associativa, de molde a reduzir extraordinàriamente o seu campo de ação na sociedade nacional (rural ou urbana) e a desistimular sua assimilação.

---

(209) Os índios destribalizados (urbanizados e residentes em fazendas), como também os moradores em aldeias não possuidoras de Pôsto Indígena, não chegaram a ser impedidos de votar, porquanto, na prática, escapavam do contrôle do S.P.I.

A conseqüência mais importante da existência dessas barreiras, é a fixação precária nas cidades e mesmo nas fazendas da grande maioria dos Terêna destribalizados. Concorre também para isso, embora não possamos precisar em que grau, as dificuldades que encontram os Terêna de formar família fora das aldeias. A *diminuição do mercado matrimonial,* face à menor possibilidade de casamento intra ou intertribal, leva o jovem Terêna (mais do que a jovem casadoira) a procurar sua companheira nas aldeias. De um lado, devido à aspiração das jovens Terêna destribalizadas em casar-se com um "purutuya", como vimos no parágrafo 3, nas páginas dedicadas aos fatôres convergentes; de outro, pela dificuldade que encontra o homem Terêna em conseguir uma mulher que não seja índia. O preconceito *"racial" existente (muito mais atuan-*

---

(210) Vimos noutro lugar (Cf. 4, pp. 115/16) que outros motores também concorreram para atrair os Terêna à cidade e como êles — os motores — não foram suficientes para nelas fixá-los. Quanto às fazendas, como lugar para residir e trabalhar, elas não exercem, como jamais exerceram, atração ao Terêna aldeado ou mesmo urbanizado; se essa "população Terêna de fazenda" existe hoje, isso é devido às sucessivas lutas política e militares que envolveram a região, desde a guerra com o Paraguai, levando a população Terêna a um engajamento compulsório às fazendas, num tempo em que as Reservas Indígenas ainda não tinham sido constituídas: tal população é formada, atualmente, de remanescentes dos grupos-locais dispersos em tempos preteritos e que não mais retornaram às aldeias posteriormente reorganizadas. Entretanto esta população continua ainda a ser identificada como pertencente a um grupo étnico definido, como comprova a facilidade com que seus componentes foram identificados por nossos informantes de Aldeinha, quando nos indicaram o montante da população Terêna residente nas fazendas do município de Aquidauana. (Cf. pág. 101). Isso não exclui, todavia, a assimilação à população neobrasileira rural, de gerações sucessivas de mestiços interétnicos, através das fazendas, que sempre funcionaram como agências de mudança cultural.

te na mulher "purutuya"), aliado à perspectiva de baixo nível de vida, pràticamente impede o matrimonônio interétnico, quando o pretendente é índio. Se é verdade que a ocorrência de casamento interétnico tem favorecido a assimilação, a ponto de o clasificarmos como um dos fatores convergentes, é verdade também que êle abrange apenas uma categoria populacional, a saber, o sexo feminino. A população masculina casadoira é compelida a continuar ligada o mais possível às comunidades de origem, para garantir suas mulheres. Considere-se, ainda, a expectativa dos pais (quando ambos são Terêna) em ver seus filhos e filhas casados com indivíduos do seu próprio grupo étnico. Isso faz com que essas famílias—notadamente as formadas em aldeias— exerçam certa pressão não só em seus filhos, como também em suas filhas, para que mantenham relações regulares com o grupo-local, onde deverão achar, certamente, seus cônjuges. Essa pressão, entretanto, pode ser entendida aqui como uma forma de garantir cônjuges para seus filhos (as) sem que isso indique maior preconceito em relação ao "purutuya": pelos casos colhidos e pelos depoimentos registrados, conclui-se que êles ficam, em regra, muito satisfeitos com o casamento interétnico, especialmente quando êste vem melhorar a situação de seus filhos e dêles próprios.

Antes de entrarmos — à guisa de conclusões — na recapitulação dos pontos principais dêste ensaio, será conveniente mostrar como êsses fatôres convergentes atuam no processo de assimilação. É plenamente aceitável a idéia de que da ação mútua de fatôres contrários (convergentes combinados com divergentes) emergem certos mecanismos, cujas conseqüências no indivíduo são a incerteza, a pluralidade de objetivos, a ambivalência na avaliação de pessoas de seu próprio grupo, etc., etc... Quando, então, se acrescenta a isso a desorganização da família, ou seja a desarticulação do menor grupo inclusivo, o mecanismo de marginalização (já em atividade) passa a operar com grande eficácia, tornando improvável que o indivíduo evolua (em termos do "continuum" de Glaser) para uma condição "segregadora", muitas vêzes com seu retôrno à comunidade de origem; ao contrário, ou permanece "marginal" ou evolui para uma condição de "dessegregação" (em que parece estar a maior parte de indivíduos, nascidos e criados nas cidades ou nas fazendas); desta para a de "assimilado' — que constitui a etapa final do processo — a distância é menor, embora, como vimos, de difícil verificação empirica

(211). Esclareça-se, entretanto, que nem sempre é possível conhecer todos os momentos de um *processus* real, apesar de se ter uma noção de suas etapas mais significativas. Por êsse motivo, jamais pensamos estar descrevendo o fenômeno da assimilação com a mesma precisão com que se poderia descrever a organização social de uma tribo ou o sistema de comunicações de uma sociedade complexa. Não será ocioso, pois, lembrar aqui as palavras de TALCOTT PARSONS quando adverte que mesmo não se conhecendo as leis que governam um processo, será sempre possível "descrevê-lo" em têrmos de seus momentos inicial e final — e possívelmente inferir sôbre seus estados intermediários — até alcançar generalizações empíricas sôbre êle (212). Êsse foi o nosso procedimento, propiciado pelo exame minucioso dos dados colhidos no campo. Acreditamos que pela análise dos fatôres sócio-culturais que atuaram de uma forma convergente ou divergente no processo de assimilação, conseguimos indicar as bases sôbre as quais operam os mecanismos psico-sociais.

Conclusões

I. Os Terêna, tendo sido o último sub-grupo Guaná a entrar em contato contínuo e sistemático com a sociedade brasileira, tiveram, naturalmente, um desgaste muito menor em relação aos Exoaladi, aos Layâna e aos Kinikináu, quer do ponto de vista físico (depopulação), quer do ponto de vista cultural (deculturação). Isso explica sua sobrevivência às vicissitudes por que passaram depois da guerra do Paraguai, com seu cativeiro, a desorganização dos grupos-locais e sua dispersão pelas fazendas que se formavam. Com a criação das Reservas Indígenas, êles ainda tiveram fôrças para se reorganizarem em aldeias, enfrentarem as epidemias e a competição com a população neobrasileira regional, pois ainda constituíam um grupo bastante numeroso e altamente integrado.

---

(211) "The pure assimilated person is an ideal-typical conception formed by extrapolating our continuum to its extreme, but rarely encountered empirically, except with respect to the most diffuse ethnic identities (e. g. "Nordic"), althoug the American Creed may be interpreted as implying that an assimilated patter is ideal" (Glaser, 1958:34). Quanto à composição do "continuum", veja-se nota n.º 172 e n.º 196.

(212) "Frequently, however, the laws governing a process are incompletely known, or even not at all. Then it may still be possible to describe the process in terms of the initial and the final states and possibly intermediate stages or go a step further to state empirical generalizations about it. — A scientist studying the interdependences of variables generally isolates the particular process or class of then and treats it as a system" (Talcott Parsons, 1952:201).

II. Conquanto a maioria dos Terêna houvesse gradativamente retornado à vida de aldeia, um contingente menor permaneceu nas fazendas, onde se ajustou, entrando em processo de destribalização. Hoje, encontramos o seguinte quadro: uns acham-se instalados permanentemente nas "colônias", daquelas fazendas que lhes dispensaram um tratamento melhor, equivalente ao dano ao camponês neobrasileiro; outros, ficaram circulando de fazenda em fazenda, obedecendo aos ciclos das colheitas e à oferta de trabalho. Não obstante, essa população destribalizada continua a identificar-se, em seu conjunto, como pertencente a um grupo étnico definido e a ser reconhecida pela "comunidade" Terêna como seu componente. A ocorrência de casamento interétnico faz com que, através da mestiçagem e da desorganização familiar, se verifique a assimilação individual; em certo sentido essa assimilação torna-se mais fácil de se realizar nas zonas rurais do que nas áreas urbanas, em face da menor "distância cultural" existente entre aquelas zonas e as aldeias, apesar de surgirem as cidades como as mais poderosas agências de mudança.

III. Com a progressiva urbanização dos núcleos populacionais neobrasileiros, i.é, com a formação das cidades, tanto índios aldeados como destribalizados passaram a ser atraídos por elas, a ponto de numerosas famílias se instalarem ns áreas urbanas e suburbanas e nelas residirem à custa de suas ocupações citadinas. Apesar de destribalizados e urbanizados, êsses Terêna continuaram a se manter ligados às suas aldeias de origem, (i) identificando-se com elas, (ii) mantendo "lotes" nas mesmas e (iii) a elas retornando quando das atividades profanas ou aos rituais mágico-religiosos. A assimilação dêsse contingente urbanizado, tende a ocorrer nas gerações seguintes à do Terêna emigrado, segundo certas condições, sendo a mais importante: a desorganização familiar. Quer em relação a êste contingente urbanizado, quer em relação àquele apenas destribalizado — referidos no parágrafo anterior — os mecanismos de assimilação são os mesmos, variando, òbviamente, seu conteúdo.

IV. Embora a análise em profundidade a que foram submetidos apenas os Terêna classificados como *aldeados* e como *urbanizados*, tenha sido suficiente para visualizarmos o processo de assimilação, a exclusão dos Terêna *destribalizados*, a saber, os residentes em fazendas, impôs a êste trabalho uma séria limitação, que tentamos contornar pelo uso, talvez abusivo, de um conjunto muito pobre de dados, obtidos freqüentemente por técnicas indiretas. Entretanto, a viabilidade dêsse procedimento, defensável do ponto de vista metodológico, nos permitiu tratar os Terêna como um todo, classificá-los em categorias sociológicas objetivas e sôbre elas emitir generalizações. A manipulação dos conceitos de aculturação e de mobilidade social propiciou-nos antever dois aspectos ou condições básicas do processo de assimilação. Finalmente, o esmiuçamento dêsse processo, através do exame dos mecanismos psicosociais dêle emergentes — realizado com o auxílio de um esquema teorético particular (Glaser) —, levou-nos a compreender os aspectos dinâmicos da identificação étnica e sua importância para a sobrevivência dos Terêna, enquanto *grupos*.

V. A conclusão final a que se chega é que a população Terêna, malgrado esteja *integrada* à estrutura econômica regional, nada indica que em futuro próximo venha a ser *assimilada* pela sociedade brasileira ou pòr seus segmentos sócio-culturais (213). Talvez nem mesmo isso chegue a ocorrer algum dia, se persistirem as mesmas condições que têm levado a quase totalidade dessa população a permanecer *aldeada*. A assimilação de alguns *indivíduos*, geralmente filhos e netos de índios emigrados de suas comunidades, destribalizados ou urbanizados, não é suficiente para nos permitir diagnosticar a população Terêna, em seu conjunto, como estando em vias de incorporação à sociedade nacional.

---

(213) Cf. Julian H. Steward, 1955:43-63.

BIBLIOGRAFIA CITADA

Adams, Richard N.

1956 — "La Ladinización en Guatemala" in Integracion Social en Guatemala, (seminário de Integracion Social Guatemalteca), Guatemala. pp. 213-244.

Aguirre, D Juan Francisco

1898 — Etnografia del Chaco. Boletin del Instituto Histórico Argentino, 19, Buenos Ayres.

Alincourt, Luiz D'

1857 — "Reflexões sôbre o systema de defesa que se deve adotar na fronteira do Paraguay, em conseqüência das revoltas e dos insultos praticados ùltimamente pela nação dos indios Guaycurus ou Cavaleiros; pelo sargento mor engenheiro Luiz d'Alincourt, Cuyabá, 1826" — in Revista do I.H.G.B., XX, Rio de Janeiro.

Almeida, Mário Monteiro de

1951 — Episódios Históricos da Formação Geográfica do Brasil — Fixação das Raias com o Uruguai e o Paraguai. Edição Pongetti, Rio de Janeiro.

Almeida Serra, Ricardo Franco de

1845 — "Parecer sôbre o aldeamento dos indios Uaicurus e Guanás, com a descrição de seus usos, religião, estabilidade e costumes", in Revista do Inst. Hist. e Geográf. Bras., vol. VII, Rio de Janeiro.

1850 — "Continuação do parecer sôbre os índios Uaicurus e Guanás..." — R.I.H.G.B., vol. XIII, Rio de Janeiro.

Altenfelder Silva, Fernando

1949 — "Mudança Cultural dos Terêna" in Revista do Museu Paulista, Nova Série, vol. III, S. Paulo.

Azara, Felix

1809 — Voyages dans l'Amerique Meridionale depuis 1781 jusqu'en 1801. Ed. C.A. Walckenaer, Paris.

[P 154 is blank]

1943 — Descripcion y Historia del Paraguay y del Rio de La Plata. Edições Bajel, Buenos Aires.

AZEVEDO, FERNANDO DE

1950 — Um trem corre para o Oeste — Estudo sôbre a Noroeste e seu papel no sistema de viação nacional. Livraria Martins Editôra S.A., São Paulo.

BACH, J.

1916 — "Datos sôbre los indios Terêna 'de Miranda" in Anales de la Sociedad Cientifica Argentina, LXXXII, Buenos Aires.

BALDUS, HERBERT

1937 — Ensaios de Etnologia Brasileira. Cia. Editôra Nacional.

1945 — "Introdução" a Os Caduveo de Guido Boggiani. Edições Martins.

1950 — "Lendas dos índios Tereno" in Revista do Museu Paulista, Nova Série, IV, São Paulo.

BALDUS, HERBERT E EMILIO WILLEMS

1939 — Dicionário de Etnologia e Sociologia. Cia. Editôra Nacional.

BEALS, RALPH

1953 — "Acculturation" — in Kroeber, Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory. University of Chicago Press, pp. 621-641.

CABEZA DE VACA, D. ALVAR NUÑEZ

1837 — Voyages, Relations et Memoires originaux pour servir à l'histoire de la découverte de l'Amerique, publiés pour la première fois en Français, pour H. Ternaux — Compan — Comentaires D'Alvar Nuñes Cabeça de Vaca, Adelantado e gouverneur du Rio de la Plata — Valladolid 1555. Paris, ed. Arthus Bertrand, 1837.

1946 — Naufrágios y Comentarios segunda edición, Espasa — Calpe Argentina, S.A., Buenos Aires.

CASTELNAU, FRANCIS DE

1949 — Expedições às regiões centrais da América do Sul, col. Brasiliana, vol. 266 A, Cia. Editôra Nacional, São Paulo.

COLSON, ELIZABETH

1953 — The Makah Indians: A Study of an Indian tribe in modern American Society. University of Minnesota Press. Great Britain.

ELLIOT, JOÃO HENRIQUE

1870 — "Itinerario das viagens exploradoras emprehendidas pelo Sr. barão de Antonina para descobrir uma via de comunicação entre o pôrto da villa de Antonina e o Baixo — Paraguay na provincia de Mato-Grosso: feitas nos annos de 1844 a 1847 pelo sertanista o Sr. Joaquim Francisco Lopes, e descriptas pelo Sr. João Henrique Elliot" — in Revista Trimensal de História e Geografia ou Jornal do I.H.G.B., vol. X (1848), 2.ª edição, Rio de Janeiro.

O PROCESSO DE ASSIMILAÇÃO DOS TERÊNA

Ewald, Robert H.

1957 — "San Antonio Sacatepequez: Culture Change in a Guatemala Community" — Social Forces, vol. 36, n.º 2, December.

Ferreira, Alexandre Rodrigues

(Ms.) — Memória sôbre os gentios Guanaás e Guaicurus (1791) manuscrito original pertencente ao Dr. A.J. de Melo Morais — Copiado no Rio de Janeiro, 14 de abril de 1868, pelo Dr. J.A.A. de Carvalho que o assina.

Ferreira, Joaquim Alves

1905 — "Noticia sobre os indios de Mato Grosso dada em oficio de 2 de Dezembro de 1848 ao Ministro e Secretario d'Estado dos Negocios do Império, pelo Diretor Geral dos Indios da então Provincia" — in *O Arquivo* de Mato Grosso, ano I, vol. II, Cuiabá.

Fernandes, Florestan

1952 — "A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá" in Revista do Museu Paulista, Nova Série, vol. VI.

Fonseca, João Severiano da

1880 — 81 — Viagem ao redor do Brasil. 1875-1878. I. Rio de Janeiro.

Fortes, Mayer

1938 — "Culture Contact as a Dynamic Process: An investigation in the Northern territories of the Gold Coast" — in Methods of Study of Culture Contact in Africa. Oxford University Press.

Glaser, Daniel

1958 — "Dynamics of Ethnic Identification", in American Sociological Review, vol. 23, n.º 1, February.

Hay, Alexander Rattray

1947 — Social Relations and Structures: A study in Principles of Sociology. Harpen & Brothers, N.Y.

Lefort, Claude

1952 — "Société sans Histoire et Historicité" in Cahiers Internationaux de Sociologie, vol. XII.

Leverger, Augusto

1862 — "Roteiro da Navegação do rio Paraguay desde a foz do São Lourenço até o Paraná", in Revista Trimensal do Instituto Histórico, Geográfico e Ethnográfico do Brasil, XXV, Rio de Janeiro. 211-284.

Lundberg, G.A., C. Schrag e O. Larsen

1954 — Sociology — Harper & Brothers, New York.

Merril, F.E. e H.W. Eldredge

1957 — Society and Culture: An Introduction to Sociology. Puentice — Hall, Inc., New York.

Merton, Robert

1951 — Social theory and Social Structure: toward the Codification of theory and Research, — Free Press, Glencoe, Illinois.

Métraux, Alfred

1944 — "Estudios de Etnografia Chaquense" — Anales del Instituto de Etnografia Americana. Universidade Nacional de Cuyo, vol. V. 263-314.

1946 (a) — "Ethnography of the Chaco". Handbook of South American Indians, vol. I, pp. 197 ss., ed. Julian H. Steward, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology Washington, pp. 197-370.

1946 (b) — "Twin Heroes in South American Mithology" — in Journal of American Folklore, V. LIX, n. 232.

Missão Rondon

1949 — Relatório dos trabalhos realizados de 1900-1906 pela Comissão de Linhas Telegráficas do Estado de Mato Grosso, apresentado às autoridades do Ministério da Guerra pelo Major de Engenharia Cândido Mariano da Silva Rondon, como chefe da Comissão. Publicação n.º 69-70 do Conselho Nacional de Proteção aos Índios, Ministério da Agricultura, Imprensa Nacional, Rio de Janeiro.

Nadel, S.F.

1957 — The Theory of Social Structure — Ed. The Free Press — Glencoe, Illinois.

Nordenskiöld, Erland

1912 — La vie des indiens dans de Chaco. (Amerique du Sud) Tome VI, fascicule III, Revue de Géographie (Annuelle) Librairie Ch. Delagrave, Paris.

Oberg, Kalervo

1948 — "Terena Social Organization and Law". American Anthropologist, vol. L, n.º 2.

Oberg, Kalervo

1949 — The Terena and the Caduveo of Southern Mato Grosso, Brazil — Simthsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publication n. 9, Washington.

Ogburn, W.F. e Nimkoff, M.F.

1950 — Sociology — Riverside Press, Cambridge, Massachussets.

Oliveira, Roberto Cardoso de

1957 — "Preliminares de uma pesquisa sôbre a assimilação dos Terêna" — Revista de Antropologia, vol. 5, n.º 2, S. Paulo.

1958 (a) — "Urbanização sem Assimilação: Estudo dos Terêna Destribalizados". Ciência e Cultura, vol. 10, n.º 3 — São Paulo.

1958 (b) — Aspectos Demográficos e Ecológicos de uma Comunidade Terêna. Boletim do Museu Nacional, n.º 18, N.S., Antropologia, Rio de Janeiro.

1958 (b) — Aspectos Demográficos e Ecológicos de uma Comunidade Terêna. Boletim do Museu Nacional, n.º 18, N.S., Antropologia.

OSBORN, L.D. e NEUMEYER, M.H.

1936 — A Comunidade e a Sociedade. Cia. Editôra Nacional, São Paulo.

PARSONS, TALCOTT

1952 — The Social System. The Free Press, Glencoe, Illinois.

PIMENTA BUENO, JOSÉ ANTÔNIO

1840 — "Extrato do discurso do Presidente da Provincia de Mato Grosso, o Doutor José Antônio Pimenta Bueno, na abertura da Assembléia Legislativa Provincial em o dia 1 de março de 1837" — in Revista do I.H.G.B., II, Rio de Janeiro.

PRADO, FRANCISCO RODRIGUES DO

1839 — "História dos Indios Cavaleiros ou da Nação Guaicuru" in Revista do I.H.G.B., vol. I, Rio de Janeiro.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.

1952 — Structure and Function in Primitive Society. Cohen & West Ltd., London.

REDFIELD, ROBERT

1949 — Civilização e Cultura de "Folk": Estudo de variações culturais em Yucatan. Livraria Martins Editôra S.A., São Paulo.

REDFIELD, R., R. LINTON e M.J. HERSKOVITS

1936 — "Memorandum for the Study of Acculturation". American Anthropologist, n.s., 38.

RICHARDS, AUDREY I.

1938 — "The Villages Census in the Study of Culture Contact". Methods of Study of Culture Contact in Africa. Oxford University Press.

RIBEIRO, DARCY

1951 — "Noticia dos Ofaié — Xavante". Separata da Revista do Museu Paulista, Nova Série, vol. V, São Paulo.

1957 — Culturas e Linguas Indigenas do Brasil. Separata de Educação e Ciências Sociais, n.º 6. Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais. Rio de Janeiro.

(Ms.) — A assimilação dos índios no Brasil (Pesquisa realizada sob os auspícios da UNESCO e do Serviço de Proteção aos Índios).

SÁNCHEZ LABRADOR, JOSÉ

1910 — El Paraguay Catolico, con sus principales provincias convertidas a la Santa Fé y vassallage del Rey de España por la predicación de los misioneros celosos de la compañia de Jesús, en gran parte arruinada por los mamelucos del Brasil y restablecidas por los mismos misioneros — año de 1770, Ed. Hermanos, Buenos Aires.

SCHADEN, EGON

1948 — "Relações intertribais e estratificação social entre índios sulamericanos". Sociologia, vol. X, ns. 2-3.

1954 — Aspectos fundamentais da cultura Guarani — Tese para cátedra de Antropologia da F.F.C.L. da U.S.P. — Publicação da F.F.C.L. da U.S.P. Boletim n.º 188, série Antropologia, n.º 4.

SCHAPERA, I.

1947 — Migrant Labour and tribal Life: A study of conditions in the Bechaunaland Protectorate. Oxford University Press.

SCHMIDEL, ULRICH

1837 — Voyages, Relations et Mémoires originaux pour servir à l'Histoire de la découverte de l'Amérique. Publiés pour la première fois en français pour H. Ternaux — Compans. Histoire veritable d'un voyage curieux, par Ulrich Schmidel de Stnasbourg, Nuremberg, 1599. Paris, Arthur Bertrand. Librairie de la Société de Geographie de Paris.

1944 — Derrotero y viaje a España y las Indias. Coleccion Austral, Espasa-Calpe S.A., Buenos Aires.

SCHMIDT, MAX

1903 — "Guaná" in Zeitschrift für Ethnologie XXXV, Berlin. (Tradução manuscrita de Klaas Axel Woortmann).

1917 — Die Aruaken. Ein Beitrag zum Problem der Kulturverbreitung. Studien zur Ethnologie und Soziologie. (Tradução manuscrita existente no Museu Nacional).

SOCIAL SCIENCE RESEARCH COUNCIL

1954 — "Acculturation: An Exploratory Formulation". American Anthropology, n.º 96.

SODRÉ, NELSON WERNECK

1941 — Oeste — ensaio sôbre a grande propriedade pastoril. Ed. José Olimpio, Rio de Janeiro.

STEINEN, KARL VON DEN

1940 — Entre os Aborígenes do Brasil Central. Departamento de Cultura, São Paulo.

STEWARD, JULIAN H.

1955 — Theory of Culture Change: the Methodology of Multilinear Evolution. University of Illinois Press, Urbana.

TAUNAY, ALFREDO D'ESCRAGNOLE

1931 — Entre os nossos Índios. Cia. Melhoramentos de São Paulo.

1948 — Memórias do Visconde de Taunay, ed. Instituto Progresso Editorial (IPÊ), São Paulo.

INDICE DOS ASSUNTOS

[P 162 is blank]

ABIPOM 32
Aculturação 44, 50, 109-127, 129, 139; área de... 36; processo de... 112, 119; ...intertribal 36, 38
Agachi (*Agaxi*) 71, 77; rio... 62
Albuquerque (forte de...) 34
Aldeias Indígenas
    Aldeinha 62, 73, 86-91, 94-95, 109
    Araribá 33, 73
    Bananal 23, 40, 46, 48, 70, 72-73, 75, 78, 82-87, 94, 99, 104, 107, 109, 116
    Brejão 67, 73, 90-92, 94, 99, 109
    Buriti 48, 67, 73, 91-95, 99-100, 109
    Cachoeirinha ("Bookoti", "Imokovookoti") 43, 48-49, 53, 62, 66, 69, 71-77, 81-82, 86, 99, 102, 104, 108-109, 116, 138
    Francisco Horta 73, 96-97, 109
    Ipegue 48, 71-73, 82-86, 99, 109
    Lalima 62, 72-73, 75-76, 80-82, 86, 99
    Limão Verde 62, 73, 86-90, 94, 99, 109
    Moreira 23, 62, 73, 77-81, 83, 86, 94, 99, 101, 109
    Passarinho 62, 73, 77-78, 81, 86, 94, 99, 101, 109
    São João 73
    União 73, 77-81, 83, 86, 99, 100, 109
Apa (rio) 59-60
Aquidauâna 61-62, 68, 72, 75, 82, 87-89, 92, 110; rio... 60, 88
ARUAK 20, 24, 32, 41, 43
ARUAK (grupos)
    CHANÁ 25, 31, 62, 64
    CHOARANA 27; EXOALADI 26, 30, 34-35, 37, 63-65, 151
    GUANÁ 19, 22, 24-25, 29-30, 32-33, 35, 46, 50-53, 57-67, 107
    KINIKINAU 19, 26, 28, 30, 35-36, 46, 62, 64-65, 67, 72, 77, 80, 82, 89, 92, 146, 151
    LAYÂNA 26, 30, 37, 63-66, 72, 77, 80, 139, 144
    NIGUECACTEMIC 26, 30
    TXANÉ 20, 24, 44, 48
Ascenção Social 45
Assimilação 23, 74, 111-112, 119, 124, 126, 128-153; processo de... 112, 119; fatôres convergentes na... 129-142; ...divergentes na... 142-151
Barreiras étnicas e sociais 148-149

[P. 163]

Barro Preto 95
Borôro 107
Brilhante (rio) 66
Camadas Sociais 40, 42, 45-46
Campo Grande 61, 102, 104, 110
Cartas Anuas 22
Chaco 20, 24-26, 32, 35, 43-44, 51, 53, 56
Composição Étnica 99, 114
Comissão Rondon 23, 67-68, 75, 134, 146
Compadrio 133-135
Comportamento religioso 39, 53, 108
Consciência étnica 118, 125; ...política 130; ...tribal 27, 112, 118, 122
Cultura 38, 39, 63, 100, 118
Cutape (fazenda de) 69
Demografia 20, 22, 28, 59, 74, 81, 83, 86, 89, 91, 120
Divisão dual (metades: "Xumonó" e "Sukirikionó") 46-49, 54, 56, 117
Divisão de trabalho 43-44, 116
Duque Estrada 72, 77, 83, 100
Dourado 66, 73, 97, 103
Economia indígena 100-104
Endogamia 45, 46
Eleições 137-138
Escravos 30, 33, 40, 42
Estereótipos 108
Estigmatização 43-44
Estratificação 33, 39-43, 46, 49, 126, 149
Estrutura Social 50, 64, 118; ...tribal 39, 45, 47
Exogamia 50
Família
    bilocal 44, 50
    extensa 44, 85
    matrilocal 44, 50
    neolocal 50
Função (latente e manifesta) 52
Guerra do Paraguai 20, 27, 50, 58-60, 64-66, 71-72, 87, 93, 134, 136, 145, 151
GUAIKURU (Mbayá-Guaikuru) 19, 27, 29-38, 41, 43-44, 53, 58, 72, 80-81, 92, 144
    EYGUAYEGUIS 31, 34
    KADIWÉU 19, 33, 53, 66, 73, 80
    PAYAGUÁ 32-33
Guanandi (córrego) 81
GUARANI 19, 31, 62, 99-100, 107
    KAIWÁ 19, 96-97, 144
GUATÓ 32, 37
GUAXI 31-32, 37
Havaiano (terminologia de parentesco) 50

Heróis míticos 42, 44-45; "Pitanoé" ("Taipuyukê") 54; "Yurikoyuvakai" 44,
53-54
Integração 44, 63, 98, 134, 148; ...econômica 74, 98
Interação social 113; ...interétnica 73, 113, 143; ...intertribal 32-33, 36-
38, 52, 113
"Ivuixote-Vogomoto" (corrida de cavalinhos) 49, 114-115
KASKIHÁ 44
"Kauti" 40-42, 45-47
KAYAPÓ 30
"Koipihɔpati" 52, 117
"Koixomuneti" 51-52, 116-117
"Kohixoti-Kipahê" (dança do bate pau) 49, 114-115
Maracaju (serra) 59-60, 65-66, 75, 90-91, 93, 96
Matrimônio 37, 44, 46, 159-160; ...interétnico 99, 122; ...intertribal 99
Memória tribal 39, 66
Mercado de trabalho 139-142
Mestiços 121, 149
Migrações 27
Miranda 22, 28, 52, 61, 65, 67-68, 71-72, 75, 77-78, 81, 83, 86, 110, 121; rio...
26, 59-60, 66, 75, 82
mitologia 53-54, 118
Missões religiosas 63-64, 70, 75, 79, 85, 87, 94-96, 101, 104, 135; ...Católicas:
Jesuita 27, 57, 62, 64, 136, Franciscana 27, 64, 136, Redentorista 87, 92,
105, 108, 115-116, 136; ...Evangélicas: Inland South America Mission 85,
South America Indian Mission 85
Mobilidade 110-129, 139, 142
"Mokovi" 32
Mondengo (rio) 58
Monogamia 50
"Mootó" (Tadique, "tchucutchu") 48-49, 116-117
Mudança cultural 112-114, 136, 149
Mudança social 108, 125
"Naati" 40-42, 45-48
Nioac 73, 90-92, 121
Noroeste do Brasil (Estrada de Ferro) 61, 70, 83
OFAIÉ-XAVANTE 19, 93
"Ohcokoti" 48, 51-52, 56, 108, 116-118, 124
Paraguai (rio) 24-26, 31, 35, 37, 40, 57-58, 71
Paraná (rio) 58-59
Parnaíba (rio) 57, 59
Plêiades 51, 53, 68, 116
Poliginia 50
Porto Esperança 61
"Purutuya" 121, 132, 138, 148-150
Reconstrução histórica 23

[P.165]

Religião 50-51, 53, 106-107, 118
Reservas Indígenas (Política de...) 67, 73
Segregação 146
Serviço de Proteção aos Índios 19, 23, 61, 67-68, 70, 73, 80-82, 84-87, 90-91, 93,
    95, 101-102, 105-106, 109, 115, 132, 137, 143, 145-148
Serviço Militar 131-132
Sidrolândia 95
Simbiose 33, 38, 43-44
Sincretismo religioso 108, 117
Solidariedade social 52, 100; ...no grupo de 'sibling' 50, 118
'Status' 42-43, 45, 49, 108
Taunay (vila de) 82-86
Toba 32
Txikito 32
Urumbeva (rio) 90-91
Urbanização 120, 131, 152
Vacaria (campos de) 57, 59, 66
Vassalagem 31
Vida associativa 148-149; ...cerimonial 39, 48
Xamakôko 31-32, 37, 40
Xamanístico (ritual) 107-108, 117
Xeres (campos de) 57, 59
Xiriguano 44
"Xuna-Xati" (Schunachati) 41-42, 45, 47
"Yunakalu" 48, 116
"Waherê-Txané" (Machatichané) 40-42, 45-48

[P.166]